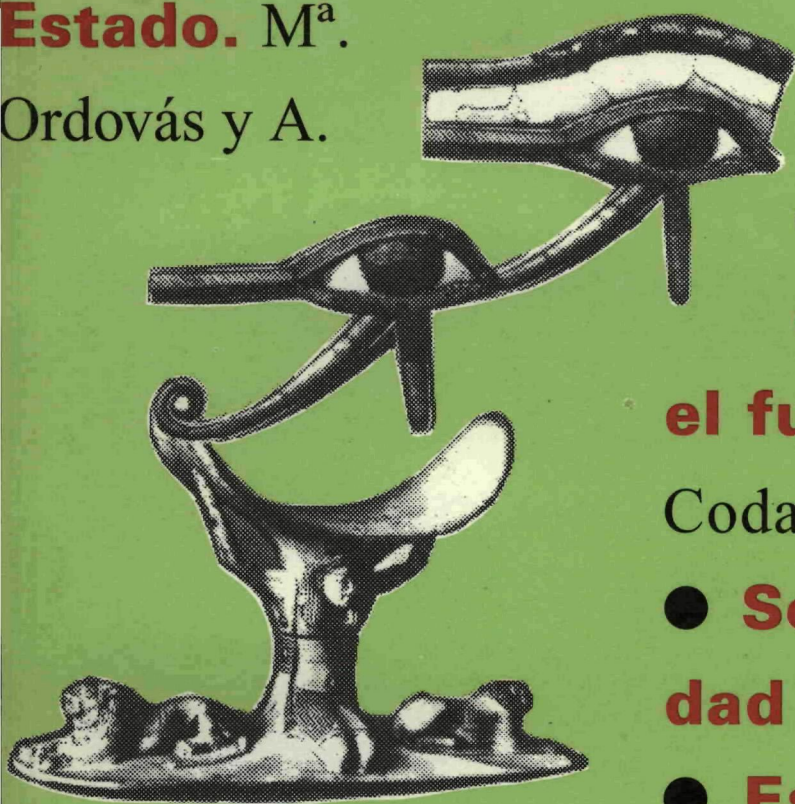


● **¿Réquiem por la teología de la liberación?** V. Codina, C. Floristán, B. Forcano,

M. Löwy ● **De la razón al racismo de Estado.** M^a.

Ordovás y A.



José González
García Inda

● **Brasil. La caída de Collor y el futuro del PT.** G.

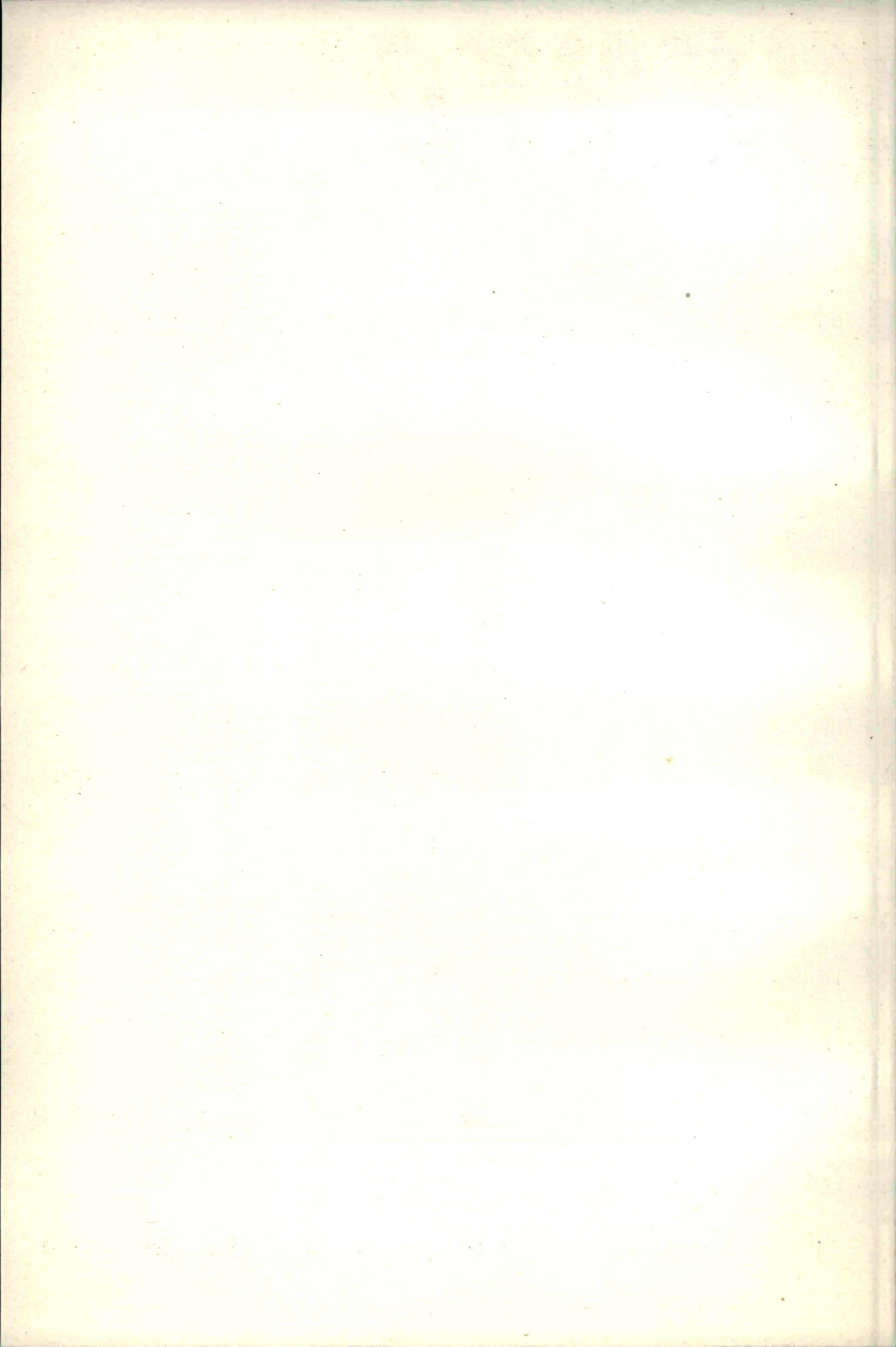
Codas y Joao Machado

● **Somalia. La caridad tardía.** F. Piguet

● **Estados Unidos**

"My name is Clinton, and I'm funky". G. Buster ● **Rusia.** Entrevista a

Moshe Lewin ● **Cuba. Opiniones de la oposición socialista.** Entrevista a Rolando Prats.



**1
el
desorden
internacional**

Brasil

Mas allá de la victoria popular contra Collor. *Gustavo Cudas* **7**

Elecciones municipales: ¿ganó el PT? *Joao Machado* **13**

Somalia

La caridad tardía. *François Piguet* **19**

Estados Unidos

"My name is Clinton, and I'm funky!" *G. Buster* **27**

Rusia

«El sistema era tan hipercentralista que el país se había despolitizado».

Entrevista a *Moshe Lewin* **37**

Cuba

Opiniones de la oposición socialista. Entrevista a *Rolando Prats* **45**

**2
miradas
Voces**

Fotos de *Txe* **53**

**3
plural**

¿Réquiem por la teología de la liberación?

Una teología desde el Sur

Víctor Codina **59**

El fenómeno de las comunidades cristianas de base

Casiano Floristán **64**

Desafíos de la teología de la liberación al Primer Mundo

Benjamín Forcano **71**

Modernidad y crítica de la modernidad en la teología de la liberación

Michael Löwy **78**

Una crítica de las ideologías racistas

De la razón al racismo de Estado

M.J. González Ordovás y *A. García Inda* **91**

**4
voces
miradas**

Poemas de *Cristina Maristany* **99**

**5
subrayados**

"Una revolución en la izquierda para una revolución democrática" de

Joaquín Villalobos. *Xabier Montagut* **103**

"La sociedad de la desigualdad" VV.AA. *Iñaki Uribarri* **109**

"El espacio del racismo" de Michel Wieviorka.

Ignasi A. Dorronsoro **110**

"Los días de Argel" de I. Egaña y G. Giacopucci.

José Ramón Castaños **112**

"Releyendo el anarquismo" de Carlos Díaz. *José Luis*

Moreno Pestaña **114**

"Los nuevos movimientos sociales: un reto al orden político" R.J. Dalton

y M. Kuechler (comps.). *Jaime Pastor* **116**

"Ché Guevara. Grandeza y riesgo de la utopía" de Roberto Massari.

Manuel Garí **119**

Propuesta gráfica de *Cristina Victoria*

Consejo Editorial:

Jesús Albarracín
Ignasi Alvarez Dorronsoro
María Antonia Caro
José Galante
Manolo Garí
María Gascón
Rafael Gisbert
José Haro
Carmen Heredero
Jon Kepa Iradi
José Iriarte "Bikila"
Justa Montero
Pedro Montes
Antonio Navarro
Joaquín Nieto
Montse Oliván
Jaime Pastor
Empar Pineda
Cristina Piris
Javier Pulido
Eugenio del Río
José Luis Rodríguez
Fina Rubio
Milagros Rubio
Andreu Tobarra
Paloma Uría
Xesús Vega
José Antonio Velasco
Ignasi Vila
Javier Villanueva

Redacción:

Javier Alvarez Dorronsoro
Gonzalo Buster
Antonio Flórez
Miguel Romero (Director)

Maqueta:

Jérôme Oudin & Susanna Shannon

Edición y montaje:

Vicente Baixauli
Carmen Briz
Francisco Cenamor
Domingo Martínez
María Luisa Salvador

Correspondencia:

Hileras 8, 2º Izqda. 28013-Madrid.
(91) 542.67.00. Fax: 542.61.99

Imprime:

J.P. Arts Gráficas.
DL: B-7852-92

Han colaborado en este número

Gustavo Codas

Es asesor económico de la Central Única de Trabajadores (CUT) de Brasil.

Víctor Codina

Teólogo. Actualmente reside en Bolivia, donde realiza tareas de enseñanza y animación pastoral.

Mitchell Cohen.

Co-director de la revista *Dissent* (Nueva York).

Casiano Floristán

Catedrático de Teología Práctica de la Universidad Pontificia de Salamanca, sección de Madrid. Fue presidente de la Asociación de Teólogos Juan XXIII.

Benjamín Forcano

Teólogo. Miembro del equipo director de la revista *Éxodo*.

Andrés García Inda

Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de Zaragoza.

María José González Ordovás

Profesora de la Facultad de Derecho de la Universidad de Zaragoza.

Moshe Lewin

Profesor de Historia en la Universidad de Pennsylvania. Entre sus libros podemos citar *The Gorbachev Phenomenon*, *Lenin's Last Struggle*, *Russian Peasants and Soviet Power*, y *The Making of the Soviet System*.

Michael Löwy

Director de Investigación del Centro Nacional de Investigaciones Científicas (CNRS) y profesor de la Escuela de Altos Estudios de Ciencias Sociales de París. Autor entre otras muchas obras de *Marxisme et théologie de la liberation*, CER nº10, Amsterdam, IIRE.

Joao Machado

Director del periódico del PT *Brasil Agora* y miembro de la Ejecutiva Nacional del partido.

Cristina Maristany

Es poeta.

François Piguet

Es economista del Instituto Universitario de Estudios del Desarrollo de Ginebra.

Rolando Prats

Uno de los portavoces de la oposición cubana que se define de izquierdas y se manifiesta activamente contra el bloqueo. Su grupo se llama "Tercera Opción" y es calificado en círculos oficiales de *perestroikista*. Es uno de los ocho firmantes del "Proyecto de Programa Socialista Democrático", que se dió a conocer en Las Habana en enero de 1992 (ver *El País*, 2 de julio de 1992, página 14).

Txebe

Nació hace 31 años en Gáldar (Las Palmas de Gran Canaria). Ha colaborado y colabora como fotógrafo de prensa en diferentes medios: *Hacer*, *Página Abierta*, *Mérida*, *Jaiágin*. Actualmente es colaborador gráfico del diario *Canarias 7* en Madrid.

Cristina Victoria

Es escenógrafa. Ha participado en series de TV (*Mujeres de TVE*,...), montajes teatrales (*Los Baños de Argel* de Francisco Nieva, *La verbena de la Paloma*, *La Gran Vía*,..., dirigidas por José Osuna para "Los Veranos de la Villa" de Madrid,...),... Trabaja también como diseñadora de muebles, textiles, maniqués,..., y en decoración de interiores.

¿Cómo han afectado los problemas generales de la crisis de la izquierda al movimiento que tiene como referencia la teología de la liberación? La cuestión nos pareció interesante por la importancia del movimiento en sí mismo (sin duda, uno de los más grandes, homogéneos y activos movimientos populares del mundo) y porque nos parecía probable que los acontecimientos internacionales de los últimos años hubieran generado discusiones e ideas poco conocidas fuera del ámbito del propio movimiento.

De hecho, tomamos *prestado* la idea general y el título de *Plural*, “¿Réquiem por la teología de la liberación?”, de un artículo publicado el pasado verano en la revista centroamericana *Envío* por el teólogo Pablo Richard, con una orientación cercana a la que está presente en la mayoría de los artículos que publicamos ahora.

Creemos que los textos de Codina, Floristán, Forcano y Löwy (tres teólogos y un marxista que ha dedicado un importante esfuerzo al estudio de estos problemas) tienen mucho interés. Quizás coinciden “demasiado” en sus apreciaciones y algunos lectores echen en falta otros puntos de vista. Tiempo habrá de publicar más textos sobre los diversos aspectos de este “cristianismo de base” y también sobre otras corrientes y problemas relacionados con las religiones.

1994 es el año, electoral por excelencia en América Latina. En al menos tres países (Brasil, Uruguay y, para los más optimistas, El Salvador) existen posibilidades razonables de triunfos de la izquierda. Es fácil imaginarse los problemas gravísimos que tendría que afrontar un Gobierno que se tomara mínimamente en serio hacer una política de izquierdas en cualquiera de éstos, y de otros, países; empieza a haber en este terreno debates programáticos que queremos analizar en la revista: la crítica de Xabier Montagut al último libro del dirigente del FMLN Joaquín Villalobos va en este sentido. Pero además la situación de precampaña prolongada en países con una fuerte inestabilidad social y política está produciendo acontecimientos y debates, que influyen no sólo en los futuros resultados electorales, sino en el estado y la actividad actual del movimiento obrero y, en general, la izquierda. Los dos artículos que publicamos sobre Brasil nos parecen complementarios. Gustavo Coda analiza un acontecimiento cuyo alcance quizás no se ha medido suficientemente: la destitución de Collor es, efectivamente, una muestra palpable de la debilidad política de la más poderosa burguesía del Tercer Mundo y abre incertidumbres serias para el futuro latinoamericano. Por su parte, Joao Machado analiza lo que podemos llamar la “otra cara de la moneda”: cómo se piensan y se viven estos acontecimientos dentro del PT. La posibilidad de una victoria de Lula en 1994 no sólo crea la alarma de la burguesía brasileña, que está buscando a toda prisa un contrincante apropiado; crea también presiones muy grandes y dispares sobre el PT. Machado toma partido decididamente en el debate, como es normal, puesto que tiene responsabilidades de dirección en el PT. Esperamos poder ofrecer otros puntos de vista en próximos números.

La tragedia de Somalia está produciendo una enorme conmoción en el mundo.

Ante esas imágenes de gente torturada por el hambre que nos golpean cada día, surgen muchos sentimientos y preguntas. Aquí nos ocuparemos de las preguntas. François Piguet ha encontrado un título excelente para su artículo, "La caridad tardía": se trata en él de estudiar qué clase de ayuda humanitaria llega a Somalia y por qué llega tan tarde (y con consecuencias tan estremecedoras. No podemos olvidar esta frase de su artículo: «*La ayuda internacional contribuye hoy a alimentar a una generación perdida*»). La intervención militar decidida por el Consejo de Seguridad de Naciones Unidas añade nuevos aspectos al problema, que habrá que seguir en los próximos meses.

El cantante Prince es la divertida referencia que G. Buster ha encontrado para el nuevo presidente de EEUU, Bill Clinton. El artículo estudia los problemas de política interior que va a encontrar el nuevo presidente norteamericano, en especial en el terreno económico. El enfoque está bien elegido porque estos problemas han sido determinantes en el triunfo de Clinton y van a ocupar un lugar prioritario en su Administración; también, obviamente, van a afectar al futuro de la actual recesión económica internacional; en fin, las tendencias que se terminen imponiendo en las políticas gubernamentales de Occidente tendrán mucho que ver con la que va a dirigir el muy conservador Lloyd Bentsen, nuevo secretario del Tesoro.

Moshe Lewin es uno de los historiadores que más ha contribuido en los últimos años a la renovación de las ideas de la izquierda sobre la historia y la realidad de la URSS. Siempre es interesante conocer sus puntos de vista. Además la entrevista que publicamos la hemos tomado de la revista norteamericana *Dissent*, con la que queremos continuar intercambiando materiales en el futuro.

¿Dar la palabra en una publicación de izquierda alternativa a un miembro de la oposición cubana? No puede decirse que sea ésta una práctica muy corriente. La entrevista que publicamos con Rolando Prats (un "perestroikista", según la caracterización despectiva de la dirección cubana) estaba prevista para el nº4, dentro del *Plural* dedicado a Cuba. Nos ha llegado con mucho retraso por circunstancias comprensibles, pero hemos decidido publicarla porque nos parece importante dar información de primera mano sobre las ideas de una corriente cuya influencia real dentro del pueblo cubano está por ver, que defiende ideas diferentes a las del régimen sobre la autodeterminación del pueblo cubano y que interviene políticamente dentro de Cuba (con muchas dificultades; cuando se escribe esta nota, el 17 de diciembre, leemos la siguiente información en el periódico *El País*: Elizardo Sánchez, que firma habitualmente con Prats los documentos de la oposición socialista, fue detenido el pasado día 10, cuando, según fuentes oficiales «visitaba a una de sus colaboradoras, y en franca actitud provocadora, pretendió dirigirse a algunas personas para dar a conocer sus posiciones políticas»).

El antirracismo se está configurando como el movimiento social europeo de los

años 90. Ojalá llegue a ser así: las características potenciales, ideológicas, sociales y políticas de este movimiento le hacen especialmente apropiado para hacer un baldeo a conciencia, y nunca mejor dicho, en la mugre que nos invade, que no es la inmigración, claro, sino precisamente el racismo. M^o José González Ordovás y Andrés García Inda han escrito un texto muy estimulante de análisis ideológico. En *Subrayados*, Ignasi Álvarez Dorronsoro comenta el último libro publicado en castellano de Michel Wieviorka, un sociólogo francés de creciente influencia en este campo.

Para recuperar el retraso acumulado durante el año, hemos acelerado los plazos de fabricación de este número. Por eso, lógicamente, no hemos recibido ninguna contribución al debate que abrimos en nuestro número anterior con la carta de Igor Lugris "A normalización lingüística do Estado". Este intervalo permite intentar despejar un posible malentendido, o *malexplicado*, que nos ha señalado un amigo y que, en cualquier caso, lamentamos. Al final de la página 4 de nuestro número anterior se lee: «*VIENTO SUR es una revista que aspira a conseguir el máximo número de lectores en todo el Estado español*». Puede interpretarse que ésta es la razón que nos lleva a publicar VIENTO SUR en castellano; es decir, lo haríamos "para conseguir el máximo número de lectores en todo el Estado español". Realmente, en la argumentación del pasado *Al vuelo*, este tipo de razones no tiene ningún valor.

En su sentido original, la frase hay que situarla dentro de un hipotético diálogo con un lector, en el que éste hubiera empezado preguntándonos: «¿*VIENTO SUR prioriza su difusión en el territorio del Estado español de lengua castellana?*». Ante esa pregunta, la respuesta hubiera sido: «*No. VIENTO SUR es una revista que aspira a conseguir el máximo número de lectores en todo el Estado español*». A partir de este dato, que expresa solamente nuestros deseos sobre la difusión de la revista, puede plantearse legítimamente un problema lingüístico, que es el objeto de la discusión.

El argumento que planteamos a debate se encuentra en la conclusión del párrafo: «*No nos parece posible hacer una revista plurilingüe, es decir, una revista que publique artículos en todas las lenguas del Estado español con criterios igualitarios. Tampoco nos convencen los tratamientos simbólicos de estos problemas (traducir la cabecera, publicar alguna vez algún artículo en una lengua que no sea el castellano, hacer plurilingüe la sección cultural,...). Nos gustaría que colaboradores y lectores de otras lenguas acepten nuestros criterios como un compromiso razonable*». Ojalá que esta aclaración ayude a centrar la discusión, y sobre todo a entendernos, que es de lo que se trata.

Con este número 6 termina el primer año de *VIENTO SUR*. Ha habido de todo, pero pensamos que el invento funciona, aunque sea manifiestamente mejorable. Para festejar el cumpleaños, hemos pensado en una pequeña sorpresa para los suscriptores. No la adelantamos, por si acaso. Pero seguro que no se la llevará el viento.



1 el desorden internacional

Brasil

Mas allá de la victoria popular contra Collor

Gustavo Cotas

Cuando 441 diputados votaron en el Senado brasileño, el 29 de septiembre pasado, el alejamiento temporal del presidente Collor para ser juzgado por "crimen de responsabilidad", se cumplía un ciclo de la lucha política que era imposible prever al comienzo del año.

En el I Congreso Nacional del Partido de los Trabajadores (PT), a finales de 1991 ^{1/}, se había desarrollado una amplia polémica sobre si el partido debería asumir o no tácticamente la consigna de *fuera Collor*; al final se decidió, por mayoría, que no. Había acuerdo en la oposición al programa de reformas neoliberales del Gobierno, pero no en la táctica.

Pocos meses después, la cuestión volvió a plantearse, en otras condiciones. Por una serie de fuentes, se acumularon las informaciones sobre la existencia de un descomunal esquema de corrupción en el Gobierno federal, a partir del presidente, a través de su amigo y tesorero en su campaña electoral, Paulo César Faria, conocido como *PC*.

Dos parlamentarios del Partido de los Trabajadores (PT) presentaron inmediatamente la petición de constituir una Comisión Parlamentaria de Investigación (CPI), para que el Parlamento tomara posición sobre las informaciones. La propuesta fue recibida con desdén por otros partidos, pero, a los pocos días, se vio que el Parlamen-

^{1/} Galante, José María: "Voces del PT", *VIENTO SUR* n°1, enero-febrero de 1992.

to tenía que dar una satisfacción a la opinión pública frente a las denuncias.

La actitud de la derecha

En un comienzo, la derecha aceptó crear la CPI, esperando, según sus portavoces, que no diera ningún resultado, como había sucedido otras veces. Pero la presión de la opinión pública sobre el Parlamento creció, lo que llevó a convencer a crecientes sectores del centro y de la derecha sobre la conveniencia de llevar hasta el fin las investigaciones y enjuiciar a Collor, más aún considerando que se aproximaban las elecciones municipales. Hubo un elemento adicional que explica esta actitud. Según expresión de un diputado de la derecha, el Gobierno de Collor estaba subvirtiendo el esquema tradicional de las *coimas* ² en el país, ya que aumentó las tasas cobradas, disminuyó los plazos de cobranza y, en algunos casos, no realizó los “negociados” por los que ya cobraba con anticipación. Es decir, había un amplio descontento en el medio empresarial por el volumen y la dinámica que la corrupción estaba tomando en el Gobierno.

Collor había surgido en la batalla presidencial de 1989 fuera de los esquemas tradicionales de Gobierno de la burguesía brasileña. Durante la campaña electoral, consiguió colocarse, mediante diversos golpes publicitarios, como el único candidato capaz de detener al candidato del PT, Luis Ignacio da Silva, *Lula*, y recibió apoyos financieros en gran escala de empresarios, para su campaña. Cuando asumió la presidencia, la corrupción se orientó no sólo a sustentar un estilo suntuoso de vida, sino también a tratar de montar a corto plazo su propio esquema político, con el objetivo de capacitarse para disputar nuevas elecciones a través de sus amigos y aliados.

Escondido en una maraña de empresas fantasmas en Brasil y en el exterior, el “esquema Collor-PC” fue desnudado finalmente, cuando surgieron denuncias de sectores empresariales y fue abierto el “secreto bancario” de varios sospechosos. Se descubrió, entonces, una multitud de titulares “fantasmas” de cuentas bancarias, nombres falsos con la firma de gente del “esquema Collor-PC”, que les permitía realizar transacciones de varios millones de dólares sin ser reconocidos.

Ese dinero venía de *coimas* pagadas por empresarios al “esquema” y de varios negocios ilícitos, realizados directamente desde el Gobierno. Era usado tanto para financiar campañas políticas, como para el lujo del presidente y su familia. Por ejemplo, se descubrió que la dirección de la Autolatina (conglomerado Volkswagen-Ford en Brasil) había financiado directamente a un candidato de la derecha federal en la región amazónica; que el presidente había usado dinero “de PC” (unos tres millones de dólares) para mejorar el jardín de su casa con ocho cascadas artificiales; o que él y miembros de su familia recibían diariamente depósitos de “fantasmas” por valor de varios miles de dólares.

Después de estallado el escándalo, la iniciativa recayó en los diputados de la oposición que formaban la CPI (sobre todo los del PT) y en la prensa.

²/ En Brasil es tradicional la existencia de la llamada “caja dos” en las empresas, que es utilizada ampliamente para obtener favores de altos funcionarios del Gobierno, ya sea a través de la adjudicación de obras públicas sobrefacturadas, o de ventajas irregulares para sus negocios particulares.

Conocido por su morosidad, el Congreso despertó desconfianza al comienzo. Sin embargo, presionado, garantizó el funcionamiento de la CPI y, al aparecer sus primeros resultados —comprobando no solamente que PC había montado un esquema de corrupción, sino que Collor estaba directamente incriminado—, recuperó credibilidad, por lo menos en parte.

El Congreso, la prensa y la sociedad civil

Diputados y periodistas ocuparon el primer plano hasta que se consolidó el Movimiento por la Ética en la Política, a partir de una iniciativa de la CUT y de la OAB ^{3/}, y sobre todo, cuando la juventud, convocada por organizaciones estudiantiles, salió a la calle y le dio a la protesta carácter multitudinario, un rostro alegre, una indignación sincera y una nueva dinámica. Desde ese momento, la gente ya no abandonaría más las calles hasta el 29 de septiembre.

El Movimiento por la Ética en la Política se constituyó teniendo a la cabeza a la CUT, la OAB, la UNE y el PNBE ^{4/}. Establecido sobre la estructura nacional de la CUT, consiguió convocar manifestaciones en todo el país, dándole a las mismas un carácter suprapartidario. Pero, por otra parte, marcó una de las características de las movilizaciones: su centro era la indignación contra la corrupción, antes que el rechazo al programa neoliberal o a la política económica. Esto no quiere decir que el desempleo, la caída del salario real, la recesión profunda, la destrucción de parte de la industria, etc., no hicieran parte de las preocupaciones de la inmensa mayoría de los y las que participaron en las manifestaciones, sino que el “programa” concreto de las movilizaciones era: acabar con la corrupción y, para eso, hacer aprobar el *impeachment* ^{5/} de Fernando Collor por el Congreso.

De cualquier manera, al carácter del movimiento hay que sumarle el elemento fundamental que significa la recuperación de la capacidad de lucha de amplios sectores populares. En este sentido, esta campaña debe ser entendida como parte del amplio espectro de la lucha democrática en Latinoamérica, donde tanto el modelo económico como el sistema político son elitistas y excluyentes. Consecuentemente, echar al presidente de la República por corrupto, a partir de amplias movilizaciones, es sin duda de una reivindicación radical y así está inscrita en la conciencia popular brasileña y de otros países; respondiendo a este estado de ánimo, el PT lanzó el “verbo” *impeacher* en pancartas: *Yo impeacho, tu impeachas, él (Collor) cae*.

Por otro lado, destacaron las movilizaciones de estudiantes que expresaron un fe-

^{3/} CUT: Central Única de Trabajadores, principal central con 4,5 millones de afiliados y vinculada al PT; OAB: Orden de los Abogados de Brasil.

^{4/} UNE: Unión Nacional de Estudiantes, con dirección de izquierda. El presidente es del Partido Comunista do Brasil (antiguamente proalbanés) y el PT es la segunda fuerza. PNBE: Pensamiento Nacional de las Bases Empresariales, corriente organizada de un sector empresarial que cuestiona la conducción actual de la Federación de las Industrias.

^{5/} *Impeachment*: palabra inglesa adoptada en Brasil para designar el juicio político por delitos cometidos durante el ejercicio del poder. Comienza con la aprobación de la acusación en la Cámara de los Diputados (lo que fue votado el 29 de septiembre) y finaliza en el Senado, que se convierte en Tribunal, y tiene 180 días para finalizar el juicio. Mientras, el presidente es obligado a alejarse y asume la presidencia el vicepresidente.

nómeno mayor de “juventud” en general. Estudiantes de media, universitarios, jóvenes en general, desplegaron por semanas enteras, por primera vez desde finales de los 70, una capacidad para tomar las calles por las ciudades de todo el país, conquistar la simpatía de la población para sus manifestaciones, transmitir alegría y una forma desinhibida de “hacer política”.

En su mayor parte, las manifestaciones callejeras correspondieron a una respuesta casi espontánea de la gente a los llamamientos de las entidades sindicales, estudiantiles y profesionales; y en ese sentido, hubo muy poca “participación organizada” de los diversos sectores en las decenas y centenas de miles que se juntaban en las marchas y concentraciones.

Por otro lado, la cuestión “ética” ha tendido a extender la investigación a todos los políticos, colocados bajo la lupa. El caso más sonado es el de Orestes Quercia, presidente del principal partido burgués, el PMDB ⁶, que posee el mayor grupo parlamentario y que, ya antes de la caída de Collor, comenzó a ser investigado sobre actos efectuados cuando ejerció el Gobierno del Estado de Sao Paulo (1986-90), y rápidamente aparecieron las primeras evidencias de idénticos esquemas de corrupción. De continuar avanzando en esta vía, su candidatura —una de las más fuertes— a la presidencia del país en 1994 está irremediablemente averiada.

Fragilidades del movimiento sindical

La Central Única de Trabajadores, sin duda alguna, tuvo ante los ojos de la opinión pública un papel destacado en las movilizaciones. Como entidad nacional no partidaria, aunque identificada con el PT, pudo articular un amplio movimiento de entidades de la “sociedad civil”. Sin embargo, este buen desempeño en la “opinión pública” ocultó una fragilidad de su acción propiamente sindical en la coyuntura.

La aplicación combinada de un conjunto de reformas neoliberales (privatizaciones de empresas y servicios públicos, liberalización del comercio exterior y desregulación del mercado de trabajo), con una política económica recesiva hasta niveles nunca vistos en el país, hizo que el movimiento sindical clasista perdiera su capacidad de responder en los diversos frentes de ataque a la ofensiva del Gobierno Collor, ampliamente articulada con iniciativas patronales.

El volumen de huelgas en los dos años del Gobierno Collor es, aun así, impresionante, pero en declive, sobre todo en los últimos meses, mostrando un desánimo de los trabajadores frente a la acumulación de derrotas sucesivas en las varias ramas de la actividad.

Un hito en este proceso fue la derrota de la CUT, a pocos días de la caída de Collor, en las elecciones del sindicato de los metalúrgicos de Volta Redonda (Estado de Rio de Janeiro), donde los trabajadores de la metalúrgica estatal CSN ⁷ tuvieron a lo largo de los años 80 un papel destacado en la lucha contra la dictadura y los paquetes económicos; y que, a pocos meses de iniciado el Gobierno Collor, realizaron una

⁶/ PMDB: Partido del Movimento Democrático Brasileiro, con facciones de centro y de centro-derecha.

⁷/ CSN: Companhia Siderúrgica Nacional, empresa fundada por Getulio Vargas en la década de los cuarenta y uno de los símbolos de la industrialización de Brasil.

huelga total de más de un mes de duración. En esta elección ganó la lista montada por la dirección de la empresa y apoyada ostensiblemente por el presidente de la misma (miembro del grupo de Collor), con una campaña privatizadora y favorable a la renuncia a los "derechos adquiridos" de los trabajadores. Símbolo de las empresas estatales en el país, la CSN entró inmediatamente en la lista de las que serán privatizadas.

También hubo un decaimiento de las tradicionales campañas de reivindicaciones salariales y, con excepción del sector del transporte colectivo urbano, no hubo huelgas importantes en 1992, incluso si consideramos el sector de los funcionarios públicos, tradicionalmente muy combativo, y que sufrió a manos del Gobierno Collor la mayor rebaja de salarios reales en muchos años.

La salida "constitucional"

En el frente *proimpeachment* hubo acuerdo en que tras la caída de Collor debería haber una "salida constitucional", es decir, debería asumir el poder el vicepresidente Itamar Franco, como determina la Constitución. Sin embargo, esto no agotaba la discusión, ni para la derecha ni para la izquierda. ¿Qué Gobierno sería ése? ¿Y con qué orientación debería conformarse? Inmediatamente, los sectores de derecha y de centro del frente *proimpeachment*, así como los medios de comunicación comercial, se movilizaron para garantizar que éste fuera fundamentalmente un Gobierno de continuidad con el anterior. Es decir, que mantuviera el programa de reformas neoliberales. También organismos internacionales como el FMI realizaron presiones en ese sentido.

Itamar estaba alejado del Gobierno desde hacía meses a causa del estilo "imperial" de gobernar de Collor, lo que no dejaba espacio para un vicepresidente.

Al asumir el cargo, ha buscado el consenso más amplio posible en el Congreso, lo que ha hecho que para el proyecto neoliberal y la política económica ortodoxa surgieran contradicciones que todavía no es posible saber cómo operarán.

El modo de gobernar de Collor le daba condiciones para atacar derechos del movimiento obrero, así como definir medidas económicas que afectarían profundamente a grupos y sectores empresariales. Es decir, el "estilo autoritario" de Collor (que gobernaba pasando por encima del Congreso, atropellando determinaciones de la Justicia, etc.) daba "gobernabilidad" al proyecto neoliberal. Así, la primera gran derrota neoliberal en Brasil no se dio en el plano económico-social (es decir, en la aplicación del programa), sino en su "gobernabilidad". Sin embargo, esto es decisivo, ya que, perdiendo el proyecto burgués capacidad de gobernar ofensivamente, el movimiento obrero y popular encuentra mayor facilidad para cuestionar y atajar las medidas del programa neoliberal y la política económica, a condición de que construya un plan de lucha en ese sentido; hay elementos para hacerlo en la actual coyuntura brasileña.

El nuevo Gobierno se formó por negociación con los partidos con mayor presencia en el Congreso Nacional, y su composición va desde el centro-derecha hasta el centro-izquierda; está atravesado desde el primer día por las múltiples presiones de quienes lo componen. Por ejemplo, la primera medida que tomó para enfrentar a corto plazo el déficit público, la creación de un impuesto sobre transacciones bancarias,

puso en contradicción a los propios ministros del área económica, en particular al de Industria, que es un banquero y político de derecha. Así, parece que el Gobierno aspira a desarrollar un programa mínimo, simplemente para completar el mandato hasta la elección de 1994.

En su composición hay ministros de partidos de derecha (PFL y PTB), de centro-derecha (PMDB), de centro-izquierda (PSDB y PDT). El representante en la Cámara es el presidente del PPS, y el ministro de Trabajo es un economista, "intelectual orgánico" del movimiento sindical clasista, que ha trabajado junto con el PT. Los cargos clave están ocupados por representantes de la derecha (particularmente, del PFL, que a través de otras fracciones también había pasado a formar parte del Gobierno de Collor en una reforma ministerial, meses antes de su caída) /8.

El PT frente a Itamar

Semanas antes del 29 de septiembre, la Ejecutiva Nacional del PT discutió y registró varias posiciones, desde luchar por nuevas elecciones después de la caída de Collor (propuesta por las corrientes internas Democracia Socialista, Fuerza Socialista e individualidades de Articulación, la corriente mayoritaria), hasta otra (propuesta por un diputado de la corriente Proyecto para Brasil) /9, que planteaba que el PT debería componer con Itamar el nuevo Gobierno, luchando para que éste fuera de centro-izquierda. Tras esta discusión, se aprobó que el partido no debería definir nada antes de la votación parlamentaria sobre la destitución de Collor.

Después de esta votación, las posiciones se definieron en dos campos, que tenían en común la definición de que el PT es un partido de oposición al Gobierno Itamar, por tratarse de un Gobierno formado por el vicepresidente de Collor. Y en cuanto a la participación en el mismo, la dirección reafirmó que «el PT no participa, no autoriza a ninguno de sus aliados a participar y adoptará sanciones disciplinarias contra quien lo hiciera» /10. Sin embargo, ¿en qué sentido se está hablando cuando se define como "de oposición"?

En sus pronunciamientos públicos, Lula aparece como si el PT le diera una oportunidad a Itamar, aun cuando sabe que no hay posibilidad de que la aproveche. De esta manera, Lula estaría buscando dialogar con un cierto "sentido de la responsabilidad" que la opinión pública le exige, aunque sin entrar en el juego que la derecha le propuso: corresponsabilizarse por el destino del nuevo Gobierno.

8/ PFL: Partido del Frente Liberal, una de las facciones en que se dividió el antiguo partido de la dictadura militar; PTB: Partido Trabalhista (Laborista) Brasileño, de derecha; PSDB: Partido de la Social Democracia Brasileña, con sectores liberales y de centro-izquierda, escisión del PMDB; PDT: Partido Democrático Trabalhista, de centro-izquierda, afiliado a la Internacional Socialista; PPS: Partido Popular Socialista, continuidad del Partido Comunista Brasileño que siguió la línea del PDS italiano.

9/ Democracia Socialista: corriente identificada con la Cuarta Internacional; Fuerza Socialista: corriente producto de la unificación de otras definidas por un comunismo revolucionario; Articulación: corriente que individualmente tiene el mayor peso dentro del PT y de la que forma parte Lula; PPB: Proyecto para Brasil, conformada a partir de sectores ex izquierdistas del PT, con propensión a formulaciones socialdemócratas y en algunos casos de cuño liberal.

10/ Resolución de la Comisión Ejecutiva Nacional del PT, del 13 de octubre de 1992.

De esta manera, Lula declaró: «Si Itamar preguntase si el PT sería oposición, yo respondería que si él va a mantener la política recesiva de Collor, si no va a tomar ninguna actitud para promover el crecimiento económico, si no va a paracticar una política hacia el campo capaz de resolver los conflictos, si no revisa los acuerdos de la deuda externa y si no hace una política de ajuste fiscal, para que aquellos que tengan más ingresos tengan que pagar más, si no hace una política salarial de distribución de la renta, obviamente que el PT se colocaría en la oposición». También dijo: «Aunque no aceptamos participar en el Gobierno, planteamos claramente que estamos dispuestos a discutir con otros partidos un programa mínimo de emergencia que pudiese ser aprobado por el Congreso Nacional, para ver si cambia un poco la situación del país» /11.

En el debate quedaron en minoría quienes, como la corriente Democracia Socialista, defendieron la idea de considerar al Gobierno Itamar como transitorio y exigir la convocatoria de nuevas elecciones.

En estas condiciones se desarrolló la campaña electoral que analiza Joao Machado en el artículo siguiente.

Sao Paulo. Octubre de 1992

11/ *Brasil Agora*, número 25, del 12 al 25 de octubre de 1992, págs. 4 y 5. Con matices, dirigentes vinculados a la mayoría de Articulación se expresan en igual sentido. Y, para los dirigentes vinculados al PPB, la preocupación es sobre la "gobernabilidad" y sobre la "estabilidad/consolidación" de las instituciones.

Elecciones municipales: ¿ganó el PT?

Joao Machado

Tras conocerse los resultados de la primera vuelta de las elecciones municipales brasileñas, hubo comentarios generalizados destacando una gran victoria del PT. Después de la segunda vuelta, que tuvo lugar el 15 de noviembre, hay que relativizar bastante esa evaluación.

Comencemos por los números: en la primera vuelta, el PT fue el partido más votado en la elección para alcaldes de las capitales; se repetía así el logro obtenido en 1988. En la segunda vuelta se confirmó esta situación (cuadro 1). También mantuvo el número de concejales (65) de 1988. Pasó de tres a cuatro (Belo Horizonte, Porto Alegre, Goiânia y Río Branco) y ganó un vicealcalde por ahora (Florianópolis; podemos ganar otro en Maceió). Pero hay que considerar el retroceso que representa la pérdida de la alcaldía de Sao Paulo. El PSDB fue el único partido que obtuvo más alcaldías de capitales (5), pero menos populosas globalmente que las que administrará el PT.

Si consideramos ahora el conjunto de las ciudades, el PT obtuvo el menor número de alcaldes entre los grandes partidos brasileños (cuadro 2). Es un resultado modesto, aunque represente un ligero crecimiento respecto a 1988 (53 frente a 36), que debe

problematizarse porque se perdieron algunas grandes ciudades (Sao Paolo, Campinas, Santo André, Sao Bernardo). El resultado global es que la población residente en ciudades administradas por el PT será ciertamente más reducida que en 1988.

El número de concejales elegidos en el conjunto del país es también modesto: 1.050, más o menos los mismos que en 1988.

No se cumplen las expectativas

Estos datos están lejos de las expectativas existentes: desde primeros de año se trabajaba en el PT con la idea de obtener al menos 100 alcaldes y 2.000 concejales.

Pero sigamos con los números. Hay que analizar cómo han ido las cosas en las ciudades que administraba el PT. De los 36 alcaldes que fueron elegidos en 1988, 12 se fueron del partido antes de estas elecciones, incluyendo el de Campinas, una de las más importantes ciudades del país. Ninguna de estas alcaldías fue recuperada en estas elecciones. De las 24 restantes, participamos en 23 y perdimos 12, entre las cuales, además de Sao Paolo, están Santo André y Sao Bernardo, las dos mayores ciudades de ABC (la principal concentración obrera del país, cuna del PT) y dos ciudades de fuerte concentración obrera en el Estado de Minas Gerais (Monlevade y Timóteo).

En fin, estos resultados globales se han obtenido después de un proceso político (la salida de Collor) que movilizó a millones de personas y en el que el PT jugó un papel muy destacado. Entonces, ¿podemos hablar de victoria?

Los aspectos positivos

Hay sin duda muchos aspectos positivos, además del número de votos en capitales que ya hemos comentado. En primer lugar, la mayor extensión nacional del partido es sin duda una ventaja, aunque vaya asociada al retroceso en algunos Estados (especialmente Sao Paolo y Espirito Santo). Esto es consecuencia de que en estas elecciones

Cuadro 1
Votación en todas las capitales (en millones de votos)

	1ª vuelta	2ª vuelta
PT	3,3	5
PMDB	2,7	3,9
PDS	2,1	3
PDT	1,2	1,2
PSDB	1,1	1,2
PFL	0,8	1

(Fuente: *Brasil agora*, 23 de noviembre de 1992).

nes aumentó la capacidad de polarización del PT. En la mayoría de las grandes ciudades del país en las que no ganó, el PT quedó en segunda posición (en el caso de Río de Janeiro, por una diferencia de sólo unos cientos de votos).

En conclusión, si las elecciones de 1988 fueron una sorpresa y revelaron la capacidad del PT para ganar batallas tan importantes como la alcaldía de Sao Paulo, y si las elecciones presidenciales de 1989 mostraron que el PT podía llegar a la presidencia de la República, estas elecciones afirman más aún esta posibilidad. Máxime teniendo en cuenta que el PT cuenta con el candidato presidencial que ha salido más reforzado en la lucha por la destitución y el procesamiento de Collor. Así que, salvo cambios drásticos en la legislación o en la vida política, puede avanzarse que las elecciones de 1994 se disputarán entre Lula y el candidato más destacado de la derecha o el centro-derecha.

Por todo esto es posible hablar de "victoria del PT" en 1992. Pero una vez hecha esta constatación básica, hay que considerar los problemas.

Los problemas

Los dirigentes del PT ligados a la corriente "Proyecto para Brasil" afirman que fuimos derrotados donde no realizamos una política de alianzas amplias y tuvimos candidatos "estrechos". Los datos no confirman esta apreciación; en realidad, han sido mucho más frecuentes los malos resultados electorales con políticas excesivamente "anchas" que demasiado "estrechas". La explicación real de las dificultades electorales va por otros caminos.

En primer lugar, hay que decir que la situación anterior a la destitución de Collor no autorizaba una expectativas tan optimistas como las que existieron: el PT siempre fue empujado a los éxitos electorales por la movilización social y, desde el comienzo del Gobierno Collor y la ofensiva neoliberal, estábamos viviendo una situación de retrocesos, con muchas luchas sociales pero que terminaban en derrotas, con una reducción muy clara del número de huelgas, sin perspectivas en el movimiento sindical, etc. Probablemente, si las elecciones hubieran tenido lugar en el primer semestre de 1992, los resultados hubieran sido peores.

En segundo lugar, tenemos que reconocer que, desgraciadamente, el hecho de que administráramos ya varias ciudades pesó mucho más en contra que a favor nuestro, con algunas excepciones importantes: Porto Alegre, Santos, Ipatinga, Diadema, etc. En algunos casos, las administraciones del PT no consiguieron una buena imagen (Sao Paulo); otras la consiguieron, pero al margen del partido y no hubo transferencia de los votos al nuevo candidato; en otras, la imagen favorable lograda fue enturbiada por las luchas internas del partido (Santo André, Vitoria).

En tercer lugar, hay que constatar que el impacto favorable de la campaña contra Collor fue relativamente modesto y desigual: apenas tuvo efectos electorales en Sao Paulo (donde el candidato vencedor, el derechista Paolo Maluf fue más hábil y se puso en primera fila de la exigencia del *fuera Collor*, pero también en otras ciudades y en general en todo el interior del país.

No puede considerarse "normal" que el pueblo salga a las calles liderado en gran medida por el PT y que esto no influya en unas elecciones inmediatamente posteriores.

Hay una explicación: la participación del PT en las movilizaciones fue decisiva, pero tuvo un fallo importante: el PT se diferenció muy poco de los demás partidos; no situó en primer plano la relación entre la lucha por derribar a Collor y la posibilidad de cambiar la vida; extremó la idea de que luchaba «por la ética en la política». De este modo, el PT se mostró sólo como una organización más coherente que los demás partidos, pero no como el representante de una alternativa fundamentalmente diferente. Esta postura tuvo también una influencia directa en la campaña electoral.

La táctica electoral

Así llegamos a una cuarta y fundamental razón para comprender las dificultades del PT en estas elecciones: la propia táctica electoral predominante.

En muchas ciudades prevaleció una línea de campaña basada en la persona del candidato mayoritario, desvinculada del partido (o incluso, en algunos ocasiones, escondiendo la referencia al partido); esto imposibilitaba hacer frente a la campaña antipetista, a la guerra ideológica.

Para agravar los problemas, en muchos casos la línea de la “ética” sustituyó a nuestra línea tradicional (y buena) de presentar al PT, y a nuestras coaliciones, como el partido de los cambios sociales, identificado con las grandes mayorías populares. El colmo se dio en Sao Paulo cuando Maluf, que intenta reciclarse ^{1/}, pudo presentarse como el candidato de los cambios (uno de sus eslóganes era: «Quiero cambiar. Quiero Maluf») y el que tenía una imagen más comprometida con la cuestión del empleo y las condiciones de vida de la población.

En la reunión de la dirección nacional del PT que tuvo lugar los días 21 y 22 en Belo Horizonte, el texto que introducía la valoración del proceso electoral planteaba bien la cuestión: «Disputando unas elecciones de “incógnito”, el PT no contribuía a elevar el nivel de conciencia de la población en el municipio. Sin batalla ideológica y política no hay maduración ni afirmación de nuestro proyecto. Este estilo de campaña tiene una eficacia dudosa, incluso desde el punto de vista práctico inmediato, ya que “enfía” a los militantes. Hubo así casos de “PT vergonzante”, tanto por oportunismo como por una concepción equivocada. Es por lo menos una ingenuidad pensar que hoy no existe una profunda cuña de tipo ideológico en las campañas electorales. Y fue la derecha, que alardea de que ese tipo de batallas está superada, la que nos dio la mayor prueba de eso, con la ferocidad que usó para combatir nuestro proyecto, sin que ofreciéramos resistencia. Escondido bajo la capa de la “modernización”, de la “competencia”, de las “grandes realizaciones”, el proyecto neoliberal marcó su presencia en la batalla electoral ante un PT muchas veces tímido en la explicitación de su proyecto».

Huir de la batalla ideológica, no asumir nuestro papel de partido de las mayorías oprimidas, buscar una “ampliación” hacia las clases medias que nos hacía más difícil ganar votos en las capas populares, querer hablar “para todos” y en la práctica no hablar para nadie, evitar la polarización política (y no responder así directamente a los ataques que sufrimos), hacer como si la lucha de clases no existiese, o no fuese

1/ Paolo Maluf fue uno de los políticos destacados de la dictadura militar.

algo conocido, no ayuda a un partido como el PT a ganar las elecciones. Una vez más lo comprobamos.

La organización partidaria

Finalmente, llegamos a una quinta y decisiva cuestión para explicar nuestras insuficiencias en esta elección: la estructuración del partido, su capacidad organizativa y militante y su relación tanto con los movimientos sociales como con la lucha social.

En las grandes ciudades quedó claro que querer llevar las campañas sin apoyo fundamental de la militancia y sin contar con una gran actividad del movimiento social nos perjudica electoralmente.

Por otro lado, el PT continuó siendo muy minoritario en la gran mayoría de las pequeñas ciudades del país e incluso retrocedió en el interior de algunos Estados, al menos si tomamos como base el número de concejales elegidos (sobre todo en Espirito Santo, Goiás y Sao Paulo).

Muchos compañeros del PT trabajan con la idea siguiente: el partido puede tener un crecimiento electoral lineal a partir de la ampliación de las alianzas y de la "ampliación" de nuestra imagen. La gran conclusión de estas elecciones es que esta idea es totalmente equivocada. La fuerza electoral de un partido como el PT depende, en primer lugar, y fundamentalmente, de la evolución de la coyuntura y de la movilización de masas (de la situación de victorias y derrotas de los sectores populares en sus luchas); de nuestra organización militante, de nuestra capacidad de expresar los sentimientos e intereses de las grandes mayorías populares y de nuestra capacidad de, a partir de ahí y sólo a partir de ahí, ampliar nuestras relaciones con las capas medias.

El proyecto de ganar la presidencia de la República en 1994 no puede, en modo

Cuadro 2
Número de alcaldes elegidos
(entre paréntesis: alcaldes elegidos en capitales estatales)

PT	53	(4)
PSDB	293	(5)
PTB	295	(0)
PL	310	(0)
PDT	410	(4)
PDS	439	(1)
PFL	963	(1)
PMDB	1633	(0)
otros	529	(0)

(Fuente: *Isto é*, noviembre de 1992).

alguno, ser un proyecto simplemente electoral: sólo es viable como un proyecto de organización popular, partidaria, de clase, de movilización de masas y de lucha política, de crear una relación de fuerzas más favorables. En palabras del alcalde de Santos, David Capistrano: «Luchar por la hegemonía de un bloque social basado en los trabajadores sobre toda la sociedad».

EN *TEMPO*/Diciembre 1992/Sao Paulo



Revista de opiniones. Plaza Berria, 6, 4º - 48005 Bilbo Tl. (94) 4790156

Izena / Nombre _____

Helbidea / Dirección _____

Herria / Población _____

Kontu Korrontearen Zka. / Nº Cuenta Corriente _____

Bankua eta Agentzia / Banco y Agencia _____

Suscripción anual: 3.000 pts. - Si no la conoces, llámanos: te enviamos un número

La caridad tardía

François Piguet

El derrocamiento del régimen del general Mohamed Siad Barré en febrero de 1991, después de tres años de guerra civil, pasó casi desapercibido en un mundo polarizado por la crisis del Golfo. Más recientemente, los combates que desgarraron la capital, Mogadiscio, donde dos clanes hawiyé se disputan los despojos de un Estado moribundo, con el espectro del hambre como telón de fondo, apenas han conmovido a las opiniones públicas y los Gobiernos, más preocupados por la situación en Yugoslavia, la "guerra de los ricos", según el secretario general de las Naciones Unidas, Butros Ghali.

Sin embargo, desde el mes de julio pasado, parece que hay un "zafarrancho de combate" por Somalia. Los Gobiernos y las Naciones Unidas se han decidido finalmente a seguir los pasos de las organizaciones no gubernamentales (ONGs) que, desde comienzos de año, han luchado paso a paso contra una situación que no cesaba de degradarse.

Las terribles imágenes

Ocho años después de Etiopía y el Sudán, el público occidental se ha visto de nuevo asaltado por las imágenes culpabilizadoras del hambre, con su cortejo de miseria y de niños en estado de desnutrición en último grado. Sin embargo, la crisis económica y la multiplicación de los conflictos en la periferia del mundo industrializado –Yugoslavia, Oriente Medio–, más la situación en las diferentes repúblicas de la antigua URSS, no han permitido una movilización comparable a la de 1984-85.

Y sin embargo, la evaluación de la situación plantea la dedicación de medios sin precedentes, incluidos *cascos azules*, a fin de asegurar la protección de los convoyes de ayuda alimenticia **/1**.

Los enfrentamientos de Mogadiscio, que se prolongan desde hace cerca de dos años, han producido ya varias decenas de miles de víctimas. Los combates se han extendido al conjunto del sur del país, sin contar la persistencia de llamaradas de violencia en el norte, en el Somaliland y el Madjertein. «La anarquía tribal es ya, paradójicamente, una realidad en uno de los raros países de África unificado por una cultura y una lengua comunes» **/2**, se podía leer en 1989. Esta situación ha seguido

1/ Según la prensa americana, el esfuerzo requerido para una fuerza de paz en Somalia es juzgado demasiado importante (7,5 millones de dólares), si se tienen en cuenta los compromisos prioritarios en Yugoslavia y Camboya, sin contar con la ayuda concedida a Rusia (*International Herald Tribune*, 29 abril y 13 mayo 1992). Hay que señalar que los primeros *cascos azules* han llegado a Mogadiscio el 14 de septiembre de 1992. [Nota de la Redacción: el 4 de noviembre, el Consejo General de las Naciones Unidas aprobó por unanimidad el envío a Somalia de una fuerza militar de 30.000 soldados, al mando de un general norteamericano. El objetivo de la operación sería «establecer un clima seguro para las operaciones de ayuda humanitaria»].

2/ Smith, Stephen: «Golpe de timón en Somalia», *Libération* (14 de agosto de 1992).

extendiéndose y agravándose. ¿Cómo un país bisagra entre los ricos emiratos del Golfo y África, situado en una zona estratégica, que fue un terreno privilegiado de las rivalidades entre grandes potencias, ha podido alcanzar tal grado de desolación, en medio de una práctica indiferencia?

Unas fronteras poco definidas

El reparto colonial de fines del siglo XIX fragmentó el espacio de los somalíes entre las tutelas italiana, inglesa, francesa y etíope. La delimitación de estas jurisdicciones territoriales se enfrenta a la concepción nómada del espacio que se apoya en la propiedad clánica de los pozos de agua. Este equilibrio social necesita un proceso de confrontación-negociación permanente entre los grupos de pastores que se dedican activamente a tejer una red de relaciones económicas y matrimoniales, que van de los pastos tradicionales al mercado de la ciudad. Equilibrio precario en el que la violencia se ejerce la mayor parte del tiempo con arma blanca **3**.

La dominación extranjera y no musulmana suscitó resistencia, en particular la gue-

El mosaico étnico

Los **somalíes** (95% de la población) se reparten en seis confederaciones tribales.

Los **dir** (región de Jijiga, en la frontera de Yibuti y de Etiopía) están compuestos de dos tribus antagonistas: los **issa** y los **gadabursi**.

Los **issaq**, una de las mayores etnias, con un millón de personas, en el territorio de la antigua Somaliland británica. Esta tribu se dedica sobre todo al comercio y se apoya en numerosos trabajadores emigrados instalados en los países del Golfo y en la antigua metrópoli colonial.

Los **darod** constituyen el grupo más importante: viven en el noreste (Majertein), la provincia etíope de Ogaden y el sur, a lo largo de la frontera con Kenya. El clan **marehan** del antiguo presidente Syad Barré, pertenece a los **darod**.

Los **hawiyé** se encuentran en el centro del país y en Mogadiscio, que es el feudo más fuerte de los **hawiyé abqal**.

Los **rahanwein** y los **digil** están localizados en las zonas más fértiles, a lo largo de los ríos Schebelle y Juba y son los únicos que practican la agricultura. A menudo designados con el nombre de **sab**, a causa de sus orígenes bantús, a menudo no son considerados como verdaderos **somalíes**.

3/ La mayor parte de los viajeros del siglo XIX cuentan el encuentro con poblaciones nómadas violentas, armadas únicamente con lanzas y espadas.

rrilla llevada a cabo durante 20 años por Mohammed Abdillé Hassan, llamado por los ingleses el *Mad Mullah* (el mullah loco). Salido de un clan darod ogadeni, desafió al poder británico desde 1899 a 1920. A pesar de la ausencia de unanimidad sobre su combate, marcado por diferenciaciones tribales y religiosas, la historia conserva la contribución de Mohammed Abdillé Hassan a la emergencia de un sentimiento de identidad nacional somalí más allá de las fronteras de la República de Somalia ⁴.

Desde la independencia, el irredentismo de las autoridades de Mogadiscio constituye el eje político principal. Las cinco ramas de la estrella sobre fondo azul de la bandera somalí simbolizan la Gran Somalia, que comprende el Somaliland y la Somalia ex italiana (reunidos en 1960 en el seno de la República de Somalia), Djibuti, Ogaden y el noreste de Kenya. A partir de 1964, etíopes y somalíes se enfrentan en una línea de demarcación nunca negociada, a la vez que cada uno de los dos beligerantes apoya movimientos de guerrilla en un lado y otro de la frontera.

Si Somalia ha podido hacer jugar en su favor el reflejo de identidad étnica de los ogadeni, Etiopía, por su parte, se ha apoyado en las diferencias tribales de los somalíes. Esta confrontación alcanzó su paroxismo en el curso de la guerra de Ogaden (1977-78). La agresión somalí, cuando el régimen revolucionario de Addis Abeba debía enfrentarse con una ofensiva en los frentes eritreos y tigreos, provocó un giro de los soviéticos, que apoyaron masivamente a Etiopía, proporcionando armas y tropas que le permitieron rechazar a los somalíes.

La derrota de Ogaden, en 1978, forzó a los somalíes a replegarse sobre los problemas internos; la "política de clanes", ocultada por el "pansomalismo", no tardó en resurgir. Durante diez años, el jefe del Estado y su clan, los darod-marehan, maniobraron con éxito, sacando ventaja de las divisiones de la oposición. Pero, para comprender mejor la situación, hay que volver a la interpretación del combate llevado por Mohamed Abdillé Hassan.

Hoy, vistos los recientes acontecimientos, se debe subrayar el antagonismo entre los clanes issaq y darod. En efecto, en el curso de la guerra que opuso a las tropas coloniales inglesas a los derviches del *Mad Mullah*, no hay que descuidar el papel de los issaq, que combatieron al lado de los británicos con el fin de garantizar la integridad de sus espacios pastoriles.

La guerra de clanes

Desde el comienzo de los años 80, el régimen de Siad Barré tuvo que enfrentarse a la rebelión de los madjertein, una de las tres ramas de tribus darod, reagrupadas en el seno del Frente Democrático de Salvación Somalí (SSDF). La amenaza será rechazada gracias a la aplastante superioridad del Ejército somalí y al relativo aislamiento de los madjertein, implantados en el extremo noreste del país.

Por el contrario, la disidencia issaq del Movimiento Nacional Somalí (SNM), fundada en 1981, va a sumergir al país en una sangrienta guerra civil.

En 1988, frente a la infiltración de elementos SNM en las ciudades, en Hargeisa,

⁴/ Rondot, Pierre: «Quelques remarques sur le personnage et le rôle historique de Mohammed Abdillé Hassan», *Pount, Bulletin de la Société d'études d'Afrique Orientale*, n°8, 1970.

Burao y Erigavo, el Ejército, apoyado por la aviación, bombardeó sistemáticamente estas localidades para recuperar su control. La mayoría de la población civil huyó y encontró refugio en campos instalados a lo largo de la frontera etíope. Este éxodo reforzó particularmente al SNM, cuyas bases de retaguardia podrán beneficiarse en adelante de una ayuda internacional.

A fines de 1990, la aparición de una oposición armada hawiyé con la denominación de Congreso de la Somalia Unificada (CSU) precipitó los acontecimientos. Bajo una doble presión militar en el Norte y alrededor de Mogadiscio, Siad Barré y sus tropas darod tuvieron que abandonar la capital tras un mes de combates, no sin haber bombardeado la mayor parte de los barrios de la ciudad.

Desde entonces la guerra no ha cesado en toda la parte sur del país. Hawiyé y darod se disputan el control de la "zona útil" del país, situada entre los ríos Ouebbi Chebelle y Juba. En la capital y sus alrededores, dos clanes hawiyé rivales, los abgal y sus aliados murosade, seguidores del presidente interino Ali Mahdi Mohamed, y los haber gdir, que apoyan al comandante de la rama armada del CSU, el general Mohamed Farah Aidid, se enfrentan, a fin sobre todo de controlar los flujos de importaciones, es decir, la ayuda internacional y el *khat*, un excitante natural cuyos efectos son bastantes similares a los de la hoja de coca.

En una situación política y militar inestable y en un medio ambiente acosado por la sequía, el hambre, mucho tiempo ignorada, afecta ya a un tercio de la población somalí /5.

Una ayuda parsimoniosa

Desde los combates de noviembre de 1991, varias agencias humanitarias han dado la voz de alarma. Una de ellas, el Comité Internacional de la Cruz Roja (CICR), decidió lanzar una operación de envergadura sin esperar a los apoyos internacionales, aún improbables. Desde el comienzo de 1992, han sido instaladas en todo el país alrededor de 600 cocinas comunitarias para alimentar a cerca de un millón de personas completamente extenuadas y evitar así el robo de los alimentos. El CICR ha proporcionado 80.000 toneladas desde comienzos del año 1992, pero siguen siendo claramente insuficientes en relación a unas necesidades evaluadas entre 50.000 y 60.000 toneladas mensuales /6.

Alrededor de seis meses después de los primeros llamamientos, los Gobiernos y los medios de comunicación social descubrieron la amplitud de la catástrofe: «Ante la no asistencia a la población en peligro de muerte, un pequeño número de organizaciones no gubernamentales continúan a duras penas apoyando a una Somalia sin recursos. En primer lugar, la Cruz Roja Internacional, que consagra ya la cuarta parte de su presupuesto global para operaciones urgentes a lo que considera la mayor tragedia que haya conocido África» /7.

5/ La población de Somalia está estimada en alrededor de 6 millones de habitantes, según las cifras del Banco Mundial, en el Informe sobre el Desarrollo Mundial de 1990.

6/ Desgraciadamente, no se habla bastante de Somalia. Cada día mueren 500 niños de malnutrición. *Tribune de Genève* (2 de junio de 1992).

7/ Smith, Stephen, *Libération* (29 de julio de 1992).

Al no estar asegurada la seguridad de los convoyes debido a la persistencia de los combates y de las apetencias que suscita la ayuda, el CICR se ha apartado, por pragmatismo, del principio de neutralidad y de protección basados en el respeto al emblema de la Cruz Roja. Ha aceptado la presencia de escoltas armadas, que preceden a todos sus convoyes ⁸. Unos 3.000 hombres en los dos sectores de la capital participan en esta protección, transformada en dinero por los jefes de la milicia, que alquilan los vehículos de protección. El puerto también está colocado bajo la "protección" de las milicias.

Alquileres y repartos previos de los stocks de la ayuda aseguran rentas confortables a los "señores de la guerra" y el fenómeno no deja de crecer; hoy, sólo los milicianos tienen asegurada una comida suficiente. Se puede ver aquí el resurgimiento de la tradición caravanera, cuando se alquilaban los camellos y se aseguraba la seguridad de las caravanas durante la travesía del territorio tribal, a cambio de remuneración ⁹.

El otro gran mercado disputado está ligado al *khat*. Con la urbanización, el uso cotidiano del *khat* se ha desarrollado mucho entre las poblaciones del Cuerno de África. Resulta de ello un mercado considerable, estimulado por la guerra, ya que todos los combatientes lo mastican y los precios son elevados. El camino del *khat*, que necesariamente debe ser consumido fresco, ha suscitado la puesta en pie de redes a partir de la frontera keniana. Pequeños aviones son utilizados para llevar el *khat* a la proximidad de Mogadiscio, donde se combate por el control de las pistas de aterrizaje.

La guerra hace estallar el país

En Barbera, donde gracias a las lluvias la situación alimenticia no es catastrófica, las autoridades del Somaliland no desean, cuando se escribe este artículo, la llegada de los soldados de la ONU.

En el noreste, donde ha habido grandes combates entre grupos fundamentalistas durante el mes de agosto de 1992, el Frente Democrático de Salvación Somalí (SSDF) parece que ha derrotado a sus opositores y recuperado el control del aeropuerto. Pero los enfrentamientos internos entre sus diferentes jefes son extremadamente violentos.

El sur está repartido entre dos zonas de influencia. La Alianza Nacional Somalí (SNA), formada en agosto de 1992 alrededor del Congreso de la Somalia Unificada (CSU), controla una zona que va desde la región costera (Merca, Brava, Kisimayo) hasta Bardera.

La provincia de Gedo, en la frontera de Kenya y de Etiopía, es teatro de enfrentamientos entre las fuerzas del SNA y los supervivientes del Frente Nacional Somalí (SNF, darod), que habían apoyado la ofensiva de los partidarios del antiguo dictador Siad Barré en abril de 1992.

En fin, los valles fértiles de Wabi Shebelle y de Juba, en los que hay pocas fuerzas militares, son objeto de pillajes por parte de todas las tropas.

(Fuente: *La Lettre de l'Océan Indien*, 5 de septiembre de 1992)

8/ «Le CIRC doit recourir à l'escorte armée», *Le Nouveau Quotidien* (19 de febrero de 1992).

9/ Bardey, A. Adjam, Barr: *Souvenirs d'Afrique orientale 1880-1887*, CNRS Paris, 1981.

Frente a esta situación, el éxodo de más de 300.000 somalíes hacia Kenya, así como las concentraciones de población en algunas localidades como Baidoa, han contribuido a la extensión del hambre, que así afecta ya a un país limítrofe, con sequía y que debe enfrentarse al mismo tiempo a un aflujo de refugiados provenientes de Somalia, Etiopía y del sur de Sudán /10. El hambre es aún más gigantesca porque muchos pastores-nómadas completamente empobrecidos han esperado hasta el último momento antes de decidirse a abandonar sus pastos y pozos de agua tradicionales. Privados de su capital-rebaño y de su movilidad, las poblaciones nómadas son particularmente vulnerables.

Tras el gran desinterés del primer semestre de 1992, a partir de julio, las imágenes de la ciudad-cementerio de Baidoa han tenido el mismo efecto sobre las opiniones públicas que el famoso reportaje sobre el campo de Korem, en Etiopía, difundido en octubre de 1984 /11.

Ciertamente, la situación de guerra catastrófica que conoce el país no es responsabilidad inmediata de los países del Norte, aunque estos últimos hayan proporcionado la mayor parte de los arsenales en los que las milicias basan hoy su fuerza militar. Pero es chocante ver que, casi ocho años después de la hambruna etíope, nada o casi nada ha sido hecho para evitar una nueva catástrofe.

El hambre y los medios de comunicación

Como consecuencia de la aparición del hambre en los medios de comunicación, hemos asistido a una verdadera carrera de las organizaciones humanitarias para llegar al país. La falta de coordinación de los esfuerzos y la improvisación de la que han dado pruebas un cierto número de agencias gubernamentales o de otro tipo, han incitado a la prensa a hablar del «embotellamiento humanitario» /12 y a criticar severamente a las Naciones Unidas. Por su parte, EEUU ha decidido conceder una ayuda alimenticia masiva de 145.000 Tm. Aquí también, llama la atención que las primeras distribuciones no han podido realizarse más que gracias a coger parte de los alimentos almacenados en el Programa Alimenticio Mundial (PAM) /13.

Así, aparte de algunas ONGs, ninguna ayuda alimenticia ha sido situada en la región. Si se tienen en cuenta las secuelas cerebrales que pueden sufrir los niños desnutridos, ¿no debemos constatar, una vez más, que es demasiado tarde? Ciertamente, es moralmente imposible permanecer con los brazos cruzados, pero hay que rendirse a la evidencia: la ayuda internacional contribuye hoy a alimentar una generación perdida.

Otra característica de la “caridad tardía” reside en su coste en medios humanos y en

10/ Los refugiados afluyen a la frontera kenyana al ritmo de 100 al día, según datos del 11 de julio. Las cifras de refugiados, según el HCR: Etiopía 500.000, Kenya 300.000, Europa 100.000, Yemen 65.000 y Djibuti 15.000, según datos del 18 agosto.

11/ Perlez, J: «La ciudad cementerio de Baidoa», *New York Times* (19 de julio de 1992).

12/ *Libération* (26 de agosto de 1992).

13/ La puesta en marcha del puente aéreo americano *Provide Food* ha sido retrasada al 28 de agosto; como comparación, los compromisos en materia de ayuda alimenticia de la CEE en 1992 se elevaban a 185.000 toneladas. *Le Monde* (15 de septiembre de 1992).

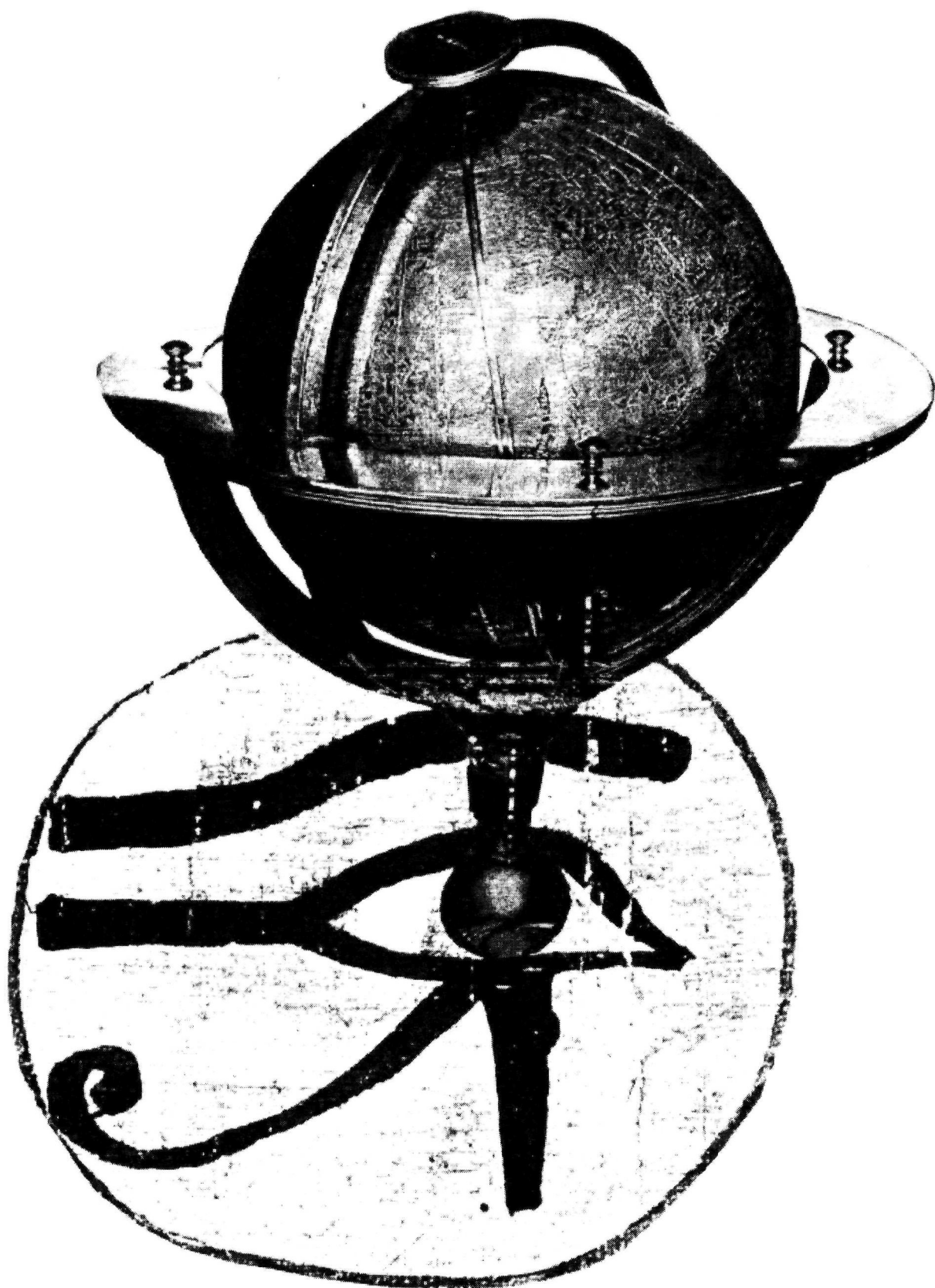
material. El recurso al puente aéreo oculta los costes astronómicos de la tonelada /14. Visto por televisión, el compromiso de los Gobiernos y de las agencias parece total. Sin embargo, seis meses antes, la catástrofe hubiera podido ser limitada a las zonas de combate, evitando probablemente la extensión del hambre a algunas regiones de Kenya, con todas las consecuencias políticas y económicas para un país que ha demostrado ser muy frágil.

10 octubre de 1992

INPRECOR n° 361/ 19 de noviembre de 1992/ París.

Traducción: Alberto Nadal

14/ En 1985, el costo de la tonelada de ayuda alimenticia en el marco de un puente aéreo entre Jartum y Darfour era de 1.000 dólares. *Earthscan Feature* (18 de octubre de 1985).



"My name is Clinton, and I'm funky!" *

G. Buster

La victoria del candidato demócrata Bill Clinton en las elecciones presidenciales de Estados Unidos ha despertado unas ilusiones sin precedentes: la esperanza de un nuevo "convenant", un pacto social que defina un nuevo horizonte histórico para el sueño americano. Este estado de ánimo se alimenta de un cambio generacional, que sitúa en los puestos claves de toma de decisiones a la generación del 68, y de unos indicadores económicos para el tercer trimestre de 1992 que señalan un crecimiento económico del 3,9% y un aumento en la confianza de los consumidores de 11 puntos, hasta el 65,5%.

No deja de ser simbólico que la persona escogida como director del equipo de transición, Warren M. Christopher, sea la misma que presidió la comisión civil de investigación sobre las causas del motín de Los Angeles. La propia figura de Bill Clinton está siendo "reconstruida" tras su victoria electoral por los medios de comunicación, para que responda a estas expectativas. Aunque sea difícil hablar de un mandato popular por el número de votos recibidos por Clinton: su 43% representa en realidad sólo un 24% del electorado, en el año de mayor participación desde 1972, y los votos en contra suman el 57% ¹.

De lo que no cabe duda es la encrucijada histórica en la que se encuentra Estados Unidos y a la que tendrá que responder la Administración Clinton, negociando las bases de un nuevo orden económico internacional, en el que mantenga una hegemonía que ya no puede imponer como el sistema de Bretton Woods, y de un nuevo orden político mundial que haga de la posguerra fría una etapa de transición.

Por qué ganó Clinton

Desde 1989, la vida intelectual norteamericana ha conocido un debate entre quienes hablan de un declive de Estados Unidos, como resultado de una ampliación de sus intereses mas allá de la base económica necesaria para sustentarlos, y quienes, por el contrario, ven el resultado de la guerra fría y la Guerra del Golfo como la constatación del triunfo del modelo que representaría Estados Unidos, única superpotencia, sin

*/ "¡Mi nombre es Clinton, y soy funky!". Quienes hayan escuchado el último disco de Prince recordarán la letra de la canción que lleva su nombre. En cuanto al adjetivo *funky*, el diccionario Webster del Nuevo Mundo ofrece las siguientes definiciones: 1) que huele a cerrado; 2) música de jazz que tiene un sonido terroso o un estilo derivado del *blues* primitivo o de la música de *gospel*; 3) música popular desde los años 70 con polirritmos sincopados que combinan con un bajo continuo, una estructura armónica minimalista y una vocalización declamatoria; 4) anticuado; 5) no convencional, excéntrico; 6) muy emocional; 7) informal, relajado. Es muy probable que la Administración Clinton nos de un poco de todo ello.

¹/ Sólo dos presidentes obtuvieron menos votos que Clinton en la historia de Estados Unidos: Wilson y Lincoln. Ambos elevaron su popularidad en sendas guerras, tras superar la oposición del Congreso, emprendidas en nombre de valores universales como el fin del absolutismo de los viejos imperios europeos y la prohibición de la esclavitud.

competidores de su talla. Frente a estas interpretaciones, Clinton ha intentado definir en su campaña una tercera vía ².

A estas alturas ya no es necesario seguir analizando las razones de la derrota de Bush ³ y hay que centrarse en el por qué de la victoria de Clinton. La popularidad de Bush, que había alcanzado el 72% tras la Guerra del Golfo, se hundió a un 46% en noviembre de 1991, cuando se frustraron las primeras esperanzas de una salida de la recesión. Un mes más tarde, en una encuesta de la revista *Newsweek*, la gestión económica de Bush sólo recibía un 31% de aprobación, pero sólo un 28% de los encuestados creía que un presidente demócrata lo haría mejor, y el 49% atribuía la responsabilidad de la situación al Congreso, de mayoría demócrata, frente un 29% que dirigía sus iras contra Bush.

A pesar de las críticas de empresarios y directivos a la parálisis de la Administración Bush —a cuyo presidente le cupo el honor de hacer caer en 120 puntos el índice *Down Jones*, la quinta en importancia en la historia de Wall Street, con sus comentarios sobre la conveniencia de reducir la tasa de interés de las tarjetas de crédito— una encuesta en el mes de junio de la revista *Fortune* fijaba su apoyo a Bush en un 78%, un 11% a Perot y solo un 5% a Clinton.

Por otra parte, la base social de la campaña de Ross Perot estaba compuesta por propietarios de negocios medianos, trabajadores autónomos (que, según las encuestas, apoyaban en un 54% a Perot, un 30% a Bush y un 6% a Clinton) y trabajadores asalariados, todos ellos mayoritariamente blancos.

El principal problema de la campaña demócrata, y la razón de sus derrotas en los últimos 12 años, no era sólo cómo atraer a parte de estos votantes, sino sobre todo cómo vertebrar a sectores sociales tradicionalmente demócratas, definidos por intereses locales, de clase y raciales distintos, en un momento en que la recesión refuerza estas divisiones, en un solo bloque electoral impulsado por la aspiración de cambio.

Pero el problema del Partido Demócrata responde a otro de mayor profundidad histórica, que afecta al mismo imaginario social de Estados Unidos como nación: el

²/ Esta dos escuelas reciben en inglés los nombres de *declinist* y *revivalist*. Las dos obras paradigmáticas que las representan, auténticos *best sellers*, son *Ascenso y caída de las grandes potencias*, de Paul Kennedy, y *El fin de la Historia y el último hombre*, de Francis Fukuyama, a las que ya se ha hecho mención en números anteriores de VIENTO SUR. Lo curioso es que el marco intelectual de referencia de Clinton, el *Democratic Leadership Council*, ha hecho una crítica dura de ambas posiciones buscando definir un tercer campo. Contra las seguridades de Fukuyama hablaban por sí solas la recesión y las aspiraciones de cambio que han acabado dando la victoria a Clinton. Pero contra las tesis de Kennedy, se ha subrayado, en primer lugar, una exageración de la hegemonía norteamericana en el pasado y el carácter excepcional del peso de la economía americana tras la II Guerra Mundial por la devastación de Europa y Japón; y una visión mucho más matizada de las causas y profundidad de la crisis económica de Estados Unidos, así como de sus reservas. Así, se apunta al declive en el PNB de los gastos de defensa, que han pasado de un 10% en 1950 a un 4% actual, y al papel central e insustituible jugado por Estados Unidos en la creación de la coalición aliada contra Irak, que demostraría que si no puede cumplir el papel de policía internacional solo, si es insustituible a la hora de definir el sistema de equilibrios en que se debe basar el nuevo orden mundial. El autor más representativo de esta corriente es el profesor de Harvard Joseph S. Nye, y su libro *Destinados a dirigir: la naturaleza cambiante del poder americano*, editado por Basic Books.

³/ La recesión económica como la principal causa de la derrota de Bush ha sido analizada en “El insomnio americano”, en el número 2 de esta revista, y en “Clinton: la esperanza de recuperar el sueño americano”, en el número 22 de *Página Abierta*.

fin de la homogeneización cultural, el *melting pot*, y la aparición del multiculturalismo, que a veces se manifiesta como una suma de etnocentrismos culturales de las distintas minorías. Un multiculturalismo alentado por la propia cultura del posmodernismo, en la que la soberanía del consumidor se traduce en el abandono de toda unidad, por la reproducción continua de mercancías y valores diferentes, que tienen su expresión en la propia estructura urbana norteamericana de zonas de oficinas, suburbios y guetos.

En la década de los 80, Estados Unidos ha recibido 8,6 millones de inmigrantes, que supone un 30 o 35% del crecimiento anual de la fuerza de trabajo, en la que los blancos serán una minoría a finales de esta década. La campaña por la "corrección política" en las universidades ha sido la manifestación intelectual del multiculturalismo ⁴, pero su expresión definitiva ha sido la explosión social y étnica de Los Angeles.

La precondition para vertebrar esta disparidad es una capacidad de intercomunicación mínima. Michael Peck, un miembro del *Democratic Leadership Council*, cree que ello ha sido posible gracias a la aplicación masiva por primera vez de la nueva tecnología electrónica a la campaña electoral, que ha permitido hacer de los programas de entrevistas la continuación del cuarto de estar de los americanos, con una interacción en los dos sentidos, gracias a las líneas telefónicas 900. Ello ha permitido un rechazo abrumador de las campañas negativas unilaterales contra los candidatos competidores, a medida que ha ido calando la idea de un derecho universal a un nivel de comunicación igual para todos. Este "gimnasio del espíritu", como lo ha definido el periodista del *Washington Post* Hal Hinson, tuvo su precedente en la intercomunicación lograda durante la Guerra del Golfo por el canal CNN, entre Washington y Bagdad, y su eclosión en la campaña electoral en el debate entre Quayle y el personaje de ficción de la televisión Murphy Brown sobre el derecho a la libertad personal.

El mensaje diseñado por el Partido Demócrata para transmitir a través de esta nueva red de intercomunicación parte de rechazar cualquier tipo de interés social de clase o grupo, los denominados "grupos de intereses especiales", que se identifican con Jesse Jackson por la minoría negra o Tom Harkins por la burocracia sindical. Su receptor es una individualidad posmoderna cuyos intereses son definidos como el acceso en términos de igualdad de oportunidades a un mercado en crecimiento. Los principales responsables de la economía siguen siendo los empresarios privados, a los que un nuevo Estado intervencionista debe ayudar a mantener su competitividad, renovando la infraestructura e invirtiendo en capital humano.

Los principales autores de este mensaje han sido los miembros del *Democratic Leadership Council*, un agrupamiento de congresistas, gobernadores y funcionarios del partido de centro-derecha y con base en el Sur, que refleja el giro a la derecha de la élite demócrata después de las derrotas de Mondale y Dukakis frente a Reagan y Bush. Su presidente y candidato, Bill Clinton, se ha preparado como gobernador del

⁴ La "corrección política" se refiere a la adopción de reglamentos de conducta y planes de estudio por las universidades americanas que intentan romper con el etnocentrismo blanco anglosajón, desterrando cualquier actitud discriminatoria hacia las mujeres o las distintas minorías étnicas e intentando explicar las ciencias sociales y la historia de la ciencia desde una perspectiva negra, hispana, judía, asiática o feminista. Hay que tener en cuenta que en 1960 el 94% de los estudiantes americanos eran blancos. Hoy el 20% pertenecen a minorías y hay un 55% de mujeres. Bush dedicó un discurso en su campaña, en la Universidad de Michigan, a atacar la "corrección política".

Estado de Arkansas, en el que su política antisindical ha ayudado a que los salarios hayan caído desde 1973 en un 19%, y cuya proporción de gasto social en el presupuesto le sitúa en el número 48 entre los 50 Estados de la Unión. Para demostrar su firmeza en la lucha contra el crimen, Clinton se negó a conmutar la pena de muerte durante la campaña electoral a un negro subnormal.

La conclusión final es que explicaciones como las de Michael Peck pueden resultar atractivas, pero la fusión de votos, si se sigue la evolución de las encuestas a lo largo de la campaña, responde más a preocupaciones básicas sobre el estado de la economía, el incremento en el número de mensualidades atrasadas e impagos totales en las hipotecas, el miedo a la pérdida de los beneficios de la seguridad social y el deseo de una mayor protección medio ambiental. A lo que sí han contribuido los medios de comunicación es a poner en común estos temores, más que permitir al candidato demócrata disiparlos con su programa /5.

De ahí que la primera tarea de Bill Clinton como presidente sea reducir las expectativas de la opinión pública, y de la presión que ejerce sobre el Congreso, en especial sobre sus más de cien nuevos miembros, con un discurso sobre la estrechez de sus márgenes de maniobra y sobre la necesidad de ampliarlos a través del sacrificio compartido. Como resume Bruce Reed, su asesor para programas: «el Gobernador nunca prometió que el Gobierno podría resolver todos los problemas; sólo dijo que había llegado la hora de que los líderes lo intentaran. Como ha repetido una y otra vez, no se llegó a esta crisis de la noche a la mañana y tampoco se saldrá de ella fácilmente».

Los márgenes de maniobra

El carácter especulativo y de “economía de casino” de la “revolución Reagan” en los años 80, no ha ocultado a la mayoría de los economistas un hecho tan fundamental como la reducción de los ritmos de crecimiento de la productividad de la economía americana: los veteranos de la II Guerra Mundial volvieron a casa para ver como la productividad se doblaba en los siguientes 25 años, y sus salarios y nivel de consumo crecieron al mismo ritmo; los veteranos de la guerra de Vietnam volvieron a casa para ver un crecimiento del 10% en 15 años.

La respuesta teórica a este problema dividió a los economistas norteamericanos entre los partidarios de un aumento de la oferta (*supply-siders*) como Arthur Laffer y Jude Wanniski, partidarios de una creciente desregulación de la economía, que permitiese una mayor libertad de acción al capital privado y mas ahorro privado, y los

5/ Esta tendencia ha aumentado con los efectos de la recesión iniciada en 1990, pero continuaba con los cambios de actitud iniciados en los años 80. Entre 1981 y 1987 el apoyo a un mayor gasto en seguridad médica subió del 44% al 61%. En enero de 1988, el 87% de los americanos se oponía a un recorte en gastos sociales para luchar contra el déficit. En protección ambiental, la subida es más espectacular: el apoyo a un mayor presupuesto para este fin subió del 48%, en 1980, al 71% en 1990. Esto lleva a autores como Tom Smith, de la revista *Public Opinion Quarterly*, a volver a analizar el “giro a la derecha” de la era Reagan como producto de una polarización ideológica que producía al mismo tiempo una menos visible, pero también real, tendencia contraria entre los asalariados. Una prueba más del efecto voto de protesta es que el candidato que mejor lo representaba, Ross Perot, no podía ser identificado en una encuesta, a finales de mayo, por más de la mitad de los votantes como liberal, conservador o moderado.

defensores de una "política industrial", como Robert Reich, principal asesor de Bill Clinton, y Lester Thurow, que querían una nueva intervención del Estado para renovar las infraestructuras obsoletas del país, mayor inversión pública para ayudar al crecimiento de la productividad y atención al "capital humano". Como es conocido, los primeros tuvieron su ocasión con Reagan (que no por ello dejó de lanzar el mayor programa de rearme de la historia), durante el período de Bush el déficit presupuestario, el escándalo de la quiebra de las Cajas de Ahorros y la crisis de Wall Street de 1987 obligaron a todo tipo de apaños intervencionistas, y ahora estamos a punto de presenciar la faena de los nuevos regulacionistas con Bill Clinton.

Pero, a pesar de estas diferencias, ha habido dos elementos teóricos fundamentales, elevados ya a la categoría de "ciencia", que se consideran patrimonio común de los economistas americanos, como señala otro de los principales asesores de Clinton, el profesor del MIT Paul Krugman ⁶. El primero de ellos es la llamada *nairu* (tasa de desempleo no aceleradora de la inflación), propuesto por Milton Friedman a finales de los años 60 y que se puede resumir como la tasa de desempleo consistente en cualquier momento dado con una inflación estable. Si el Gobierno intenta hacer crecer la demanda para reducir el paro por debajo del *nairu*, pagará el precio de una inflación acelerada. Si quiere reducir la inflación, deberá reducir la demanda para aumentar el paro por encima del *nairu*. Históricamente, el *nairu* se situaría para la economía norteamericana entre un 6 y un 7%.

El segundo elemento es la teoría de los "déficits gemelos" formulada por el profesor de Harvard y presidente del Consejo de Asesores Económicos de Reagan, Martin Feldstein, según la cual el aumento del déficit presupuestario no tendría como principal y mas grave consecuencia un incremento de la inflación o de las tasas de interés, sino un déficit comercial sin precedentes: si los Estados Unidos venden a inversores extranjeros más activos que los que compran en el exterior, automáticamente se corresponde que deberán comprar mas bienes en el extranjero que los que exportan. Por lo tanto, la cada vez mayor dependencia norteamericana del capital extranjero para financiar sus inversiones, lleva inevitablemente a un aumento del déficit comercial. La causa final es la caída de la capacidad de ahorro norteamericana.

Los economistas marxistas partidarios de la teoría de las "ondas largas" señalarían inmediatamente con el dedo a la productividad para explicar el déficit comercial de los Estados Unidos. Pero la explicación de los economistas americanos es mirar al ahorro: un sector de la derecha (como el *Wall Street Journal*), pide la vuelta al patrón oro (lo que es lo mismo que pedir al Dios de Leibniz que baje a la Tierra a arreglar no sólo sus relojes, sino también la economía de mercado); otro sector de la derecha, menos utópico, exige una caída del dolar, y de paso, de los salarios. Y por último, asesores y partidarios de Bill Clinton como Robert Kuttner, que no están por nuevas depresiones de la demanda interna y quieren una Administración capaz de llevar a

⁶ Krugman, Paul: *The Age of Diminished Expectations: U.S. Economic Policy in the 1990*, The MIT Press, 1990. La tesis fundamental de Krugman es que no sería posible alcanzar un consenso político en Estados Unidos suficiente para abordar los problemas de fondo de la economía. Que los ciudadanos se conformarían con una economía de crecimiento bajo, renunciando de hecho al sueño americano. La segunda parte ha demostrado ser errónea con el voto de castigo que ha llevado a la Presidencia a Clinton. Pero es muy posible que Krugman tenga razón en su primera tesis.

cabo cuantas guerras comerciales hagan falta, desarrollando un nuevo proteccionismo o "política comercial estratégica", hasta mejorar el déficit comercial.

Un problema adicional es que ambos elementos teóricos se materializan y cobran vida en dos instituciones distintas: la inflación es responsabilidad de la Reserva Federal, mientras que el déficit presupuestario lo es del Gobierno. Éste puede presionar políticamente a la Reserva Federal, como lo hizo Bush, para que caigan las tasas de interés hasta que sean en la práctica igual a cero y mantener el dólar bajo, pero ya es pedirle demasiado que además tenga que soportar ver cómo aumenta el déficit presupuestario, como quiere Bill Clinton, aunque sea con la promesa de un posterior reequilibrio, mientras las tasas de interés en Alemania están por encima de un 10%. En este caso, la promesa de Clinton se parece más a una profecía sobre cómo va a actuar la Reserva Federal.

A mediados de diciembre está prevista una sesión de trabajo sobre la economía en Little Rock, para intentar diseñar el plan de actuaciones para el primer año. Sus líneas generales, el programa económico de la campaña inspirado por Robert B. Reich ^{7/}, es ya conocido, y su eje es una inversión en cuatro años de 220.000 millones de dólares en infraestructuras, subvenciones al desarrollo de tecnologías precompetitivas, en especial en electrónica, la creación de una red informática nacional en fibra óptica, reforma del sistema nacional de investigación..., que podría suponer una primera inversión en 1993 de 20.000 millones de dólares. De acuerdo con las simulaciones de Allan Aschauer, cada 1% de aumento de los stocks de equipamiento público se traduce en un aumento de la productividad entre un 0,38% y un 0,56%.

Lester Thurow ^{8/}, cree que el aumento del déficit sería temporal, porque estas inversiones se financiarían a través de fondos fiduciarios, que impondrían pagos complementarios a los usuarios una vez que la economía despegase, de igual manera que ha propuesto la escuela de la "nueva economía internacional", a la que pertenece Paul Krugman, en las inversiones en tecnología precompetitiva.

Las cifras del tercer trimestre de 1992 (con un crecimiento del 3,9%, una inflación del 2,2%, un aumento en la venta de casas del 9%, y un pequeño incremento de la utilización de la capacidad industrial hasta el 78,5%) han permitido ese salto en once puntos en la confianza de los consumidores, mencionado al comienzo del artículo. Sin embargo, el informe de la OCDE ha sido de un tono totalmente distinto. El crecimiento para 1993 se prevé en un 2,5%, en comparación con el 1,75% de 1992, y considera que «no sería aconsejable estimular la economía mediante la política fiscal» y pide un renovado esfuerzo de control de los 330.000 millones de dólares del déficit presupuestario, que se come el 50% de los ahorros privados netos del país. En especial, destaca los gastos sanitarios, los mas altos de la OCDE, apoya un nuevo impuesto sobre la gasolina y advierte con temor contra el "agresivo unilateralismo" de la política comercial norteamericana. Es como si el resto de los países imperialistas, a través de la OCDE, mencionara la cuerda en la casa del ahorcado.

Los temores son más que fundados, como se ha podido ver en el encontronazo en las negociaciones del GATT sobre la Política Agraria Común (PAC) de la Comunidad Europea. Las dos únicas partidas en las que comenzar a recortar algo los presu-

^{7/} Ver el artículo de Robert B. Reich, "El gran reto de la economía", *El País*, (12 de noviembre de 1992).

^{8/} Thurow, Lester: "La audaz apuesta del presidente Clinton", *El Mundo*, 28 de noviembre de 1992.

puestos son defensa y las subvenciones a la agricultura americana. Y en el segundo caso ello exige previamente acabar con la PAC.

El Tratado de Libre Comercio con México y Canadá, que ha sido defendido con gran pasión por Clinton en el mismo Congreso de la central sindical AFL/CIO, podría facilitar esta ampliación de la demanda, en un momento de recesión internacional y caída de las exportaciones, al mismo tiempo que ayudar a una bajada general de los salarios en los sectores menos productivos de la economía americana, ganando tiempo antes de la intervención de la Reserva Federal.

¿Un nuevo "convenant"?

Robert Kuttner ^{9/} resume el programa del Partido Demócrata en un pacto social de cuatro puntos. El primero de ellos se refiere a la recuperación económica, sobre cuyas dificultades es mejor no insistir. El segundo es la reforma de la Seguridad Médica. Un total de 37 millones de americanos carecen de cualquier cobertura, aunque los gastos en este terreno son un 58% superiores a la media de la OCDE y crecen tres veces por encima de la inflación. La solución de Clinton es hacer, a la vez, una reforma que reduzca gastos y que haga obligatorio el pago de un tipo de seguro mínimo a las empresas, recayendo sobre el Gobierno el coste del seguro de las personas sin trabajo. Ello exigirá un aumento de los impuestos, que seguramente tomará la forma del IVA, destinado a reducir el déficit y a la reforma sanitaria. Sin embargo, se sigue descartando un modelo de Seguridad Social pública que, como los europeos o el canadiense, permitiría no sólo una misma calidad de asistencia universal, sino también un control global de los gastos. Para evitar esta segunda posibilidad, que es reclamada por los sindicatos y un porcentaje creciente de la opinión pública, la Asociación de Compañías de Seguros Médicos ha dado ya su apoyo a una negociación que respete sus intereses con la nueva Administración.

El tercer punto es la reforma de la Asistencia Social, reduciendo el alcance y extensión de los beneficios para la población en paro o marginada, a cambio de la política de inversiones estatales mencionada, un salario mínimo más alto y una reducción de impuestos sobre los salarios más bajos. El primer problema de este planteamiento es que los niveles de asistencia social son ya bajos, después de 12 años de continua ofensiva conservadora; que no hay ninguna garantía todavía de una salida de la recesión a corto plazo; que el paro podría no disminuir, a pesar de tasas de crecimiento del 3%, debido a la baja tasa de utilización industrial; y que la modernización puede suponer más pérdidas de empleo, sin contar con las interpretaciones que haga de la *nairu* la Reserva Federal.

Por último, el cuarto punto es una política ecológica de crecimiento sostenido, que no solamente abriría un nuevo mercado, sino que aseguraría una presión modernizadora sobre el conjunto de la industria americana, mejorando los niveles de vida generales.

^{9/} Robert Kuttner, "Bargaining For a Better America", *Washington Post*, (17 nov. 1992); y "Cura de inversión pública para Estados Unidos", *Cinco Días*, (3 dic. 1992). Kuttner se considera socialdemócrata, en el ala izquierda del Partido Demócrata, y es un buen ejemplo de la ilusión que arrastra en estos días el sentido común de los sectores más moderados de la izquierda norteamericana tras la victoria de Clinton, en especial en relación con Hillary Clinton.

Un punto no incluido por Kuttner en su resumen del nuevo pacto social, pero ya anunciado por Clinton, es una nueva moralidad en la Administración pública, que empezaría afectando a su equipo de transición, que no podrá, durante los seis meses posteriores a la toma de posesión de la nueva Administración, representar intereses privados ante el Gobierno, en lo que se llama popularmente *lobby*. Se intenta así acabar con el dominio de los "grupos de interés" sobre Washington. Con escasas posibilidades de éxito, como ya ha señalado **10** la prensa, mientras en los bufetes y pasillos se lucha encarnizadamente por los 16 puestos ministeriales y los 8.500 de designación política.

En general, una de las características de este pacto social es el escaso papel que asigna a los ciudadanos, con excepción del sector empresarial, en la consecución de estos objetivos, en un momento en el que hay un resurgir ideológico de la iniciativa individual y la responsabilidad personal, una crisis de legitimidad de las instituciones asociativas surgidas en los 12 años republicanos y una reafirmación del multiculturalismo. Un elemento clave, en este sentido, son los sindicatos, que sólo organizan al 12% del sector privado y al 17% del público, y que atraviesan una crisis en la que coincide el agotamiento del modelo fordista, un cambio generacional y la misma puesta en cuestión de su representatividad a nivel de empresa en numerosos Estados, entre ellos Arkansas. Durante los últimos tres años, las quiebras y reestructuraciones han provocado luchas sindicales duras, con la aparición de corrientes sindicales de izquierdas, que en el caso de los *teamsters*, el sindicato de camioneros, ha provocado el cambio de su tradicional dirección mafiosa.

La política anunciada de Clinton podría tener el efecto de una resindicalización de las empresas de mayor productividad, que abriría la posibilidad de una extensión de la organización sindical hacia otros sectores, si los sindicatos son capaces de elaborar un nuevo discurso global que vendrá exigido por el tratado con México y Canadá, y si establecen una coordinación más estrecha con los sindicatos de estos dos países para evitar la depresión global de los salarios que supondrá el traslado al sur de las empresas con menos capital orgánico. En este marco podrían encontrar impulso los esfuerzos de la izquierda de reorganizarse en un nuevo partido, cuyas bases hay que buscar hoy en la iniciativa sindical por un Partido del Trabajo, en el Partido del Siglo XXI lanzado por la Organización Nacional de Mujeres (*NOW*), el Partido Verde de California o la candidatura presidencial independiente de Ron Daniels.

El programa de la política exterior de la campaña de Clinton ha estado en manos de tres influyentes congresistas demócratas, miembros del *Democratic Leadership Council*: Sam Nunn, Les Aspin y Dave McCurdy. El 12 de diciembre de 1991, Clinton expuso sus líneas generales, en un discurso en la Universidad de Georgetown, con el

10/ De Parle, Jason y Labaton, Stephen: "Clinton's Team and its Clients", *New York Times*, (10 dic. 1992). Vernon E. Jordan, presidente del equipo de transición, es miembro del consejo de dirección de 11 grandes multinacionales (Unión Carbide, American Express, Nabisco...), de las que cobra anualmente 442.000 dólares, y en las que tiene acciones por valor de 911.000 dólares. Warren Christopher, el director, es miembro de la firma de abogados O'Melveny y Myers, que representa los intereses en Estados Unidos de empresas como Mitsui, Sumitomo Trust, Japan Air Lines y Hyundai, sin contar sus consejos de administración en Lockheed y Edison. Por último, el responsable de política exterior, Samuel R. Berger, es miembro de Hogan y Hartson, que representa intereses de China, Japón, Polonia, Checoslovaquia y Bahamas.

título «Un nuevo pacto para la seguridad americana».

Los dos grandes desafíos para Estados Unidos en este momento fundacional tras la guerra fría son la búsqueda de un marco internacional que permita un crecimiento global de la economía y la definición de una nueva política nacional de seguridad. El primero de ellos es fácilmente relacionable con el déficit comercial norteamericano. El segundo es bastante mas ambiguo.

Los peligros se sitúan en la situación de las antiguas repúblicas de la URSS, en la proliferación de las armas nucleares y químicas, en la tensión en Oriente Medio y Corea, y en el nacionalismo y la rivalidad étnica en Yugoslavia, la India y África.

Los medios militares que se consideran necesarios incluyen un arsenal nuclear de segunda respuesta, aunque los niveles actuales permitirían una drástica reducción multilateral, fuerzas de despliegue rápido, con el apoyo aéreo y anfibio necesario, con base en Estados Unidos, el mantenimiento de la superioridad tecnológica y una mejor inteligencia. Ello supondría un Ejército de 1,4 millones de soldados, con reducciones sustanciales de tropas en Europa y Corea del Sur. Todo ello implicaría recortes que irían desde el 11% en 1993 al 21% en 1995 de los presupuestos militares, lo que permitiría un ahorro de unos 60.000 millones de dólares.

La continuación de la decadencia

Mas allá de estos datos, y de algunas precisiones sobre la necesidad de mantener estrictamente los términos del Tratado ABM de 1972 en el desarrollo de sistemas de defensa estratégicos limitados (como el propuesto recientemente por Bush a Yeltsin), y su apoyo a la industria aeronáutica para el desarrollo de los modelos C-17 de transportes, el caza F-22 y el de despliegue vertical V-22 *Osprey*, la actitud de la Administración Clinton con respecto a la política exterior no parece distinguirse del consenso existente en el Congreso tras la Guerra del Golfo.

Pero lo fundamental de este consenso es la aceptación de unos límites económicos y militares para el despliegue exterior de fuerza norteamericano y la voluntad de alcanzar un sistema de seguridad colectivo internacional que reparta las cargas de su mantenimiento entre el resto de las potencias imperialistas, asegurando la hegemonía americana en sus zonas específicas de interés. La ampliación del número de miembros permanentes del Consejo de Seguridad con Alemania y Japón podría ser un paso significativo en este sentido. Pero este distanciamiento difícilmente será operativo ante las reticencias de sus aliados, que también tienen sus opiniones públicas, la crisis de pobreza que amenaza con acabar con la década de “revoluciones democráticas” en América Latina y África y el callejón sin salida en el que se encuentra la restauración del capitalismo en el antiguo “bloque socialista”. Para no hablar de crisis inmigratorias más cercanas como las que amenazan desde Haití, República Dominicana y Cuba.

Este recorrido por el programa demócrata demuestra en qué medida está mal preparado Bill Clinton para responder a las expectativas creadas por su elección, tanto en Estados Unidos como en el resto del mundo. Sus márgenes de maniobra son hoy limitados, pero pueden reducirse aún más si la recesión mantiene las actuales cifras de paro y si en la esfera internacional las tendencias al desorden siguen incrementándose, como todo hace prever. No será la solución a la decadencia abierta

por los 12 años republicanos, sino su continuación.

Pero su elección es, al mismo tiempo, una primera reacción contra los efectos sociales de la crisis y la búsqueda de una "solución exógena" al declive estructural del mercado desde comienzos de los años 70. Éste es el terreno en el que se pueden dar los cambios culturales y políticos que permitan una reaparición de la izquierda en Estados Unidos, sin cuya existencia es hoy imposible pensar en un proyecto socialista, ni hacer frente a los desafíos ecológicos y de subdesarrollo en el Tercer Mundo en nuestra época.

5 de diciembre de 1992



Rusia

Moshe Lewin

«El sistema era tan hipercentralista que el país se había despolitizado»

Entrevista de Mitchell Cohen

Pregunta: *¿Existía una contradicción inherente a la perestroika? La reestructuración, y especialmente la descentralización, casi por lógica tenía que plantear el problema del nacionalismo y amenazar con la desintegración de la Unión Soviética.*

Lewin: Tienes razón, pero descentralización no es la palabra correcta porque un país como la URSS no se podía descentralizar sin provocar su desmembramiento. Después de todo, una estructura tan grande como lo era la URSS no puede existir sin un Gobierno central fuerte. Debemos distinguir entre un Gobierno central eficiente y una hipercentralización. La cuestión era alejarse de la hipercentralización soviética. La hipercentralización ha sido un elemento clave tanto para los logros soviéticos como para la muerte de la URSS. La enfermedad era la exagerada concentración de poder en Moscú (el monopolio económico, político, cultural, etcétera). El simple hecho de debilitar al Gobierno central no podía haber funcionado; era necesario encontrar una forma diferente de Gobierno central. El sistema era tan hipercentralista que el país se había despolitizado. Piensa en el Partido Comunista: sus bases no tenían derechos políticos. Por lo tanto, no existían motivos para un apoyo político real. Una amplia y jerárquica burocracia dirigía la economía. El resultado fue una economía poco efectiva. Era una economía insensible a los costes. Su lógica era la de la burocracia y sus intereses, y no la de una economía que tiene que producir para los/as consumidores/as.

En cuanto a la cultura, la destruyeron junto con su propia concepción socialista del mundo y, también, toda la ciencia social. En consecuencia, la hipercentralización, que se suponía tenía que asegurar un control eficiente, se convirtió en la causa de la pérdida de control: sobre la economía, sobre la cultura, sobre la opinión popular, sobre la política. Por lo tanto, lo que se necesitaba no era la descentralización sino un modelo diferente de Gobierno central, uno que fuera coherente pero que intentara desarrollar lo que faltaba: un sistema de autonomía regional. Esto no se hizo, y el sistema se paró. Dejó de producir bienes, dejó de producir valores. No disponía de un mecanismo de cambio y reforma interno, a medida que los problemas se acumulaban. Así pues, la tarea era reformar el Gobierno central. ¿Qué sucedió bajo el mando de Gorbachov? El Gobierno central no se descentralizó, se derrumbó. Tan pronto como el centro se hundió, sobrevino la fragmentación, y la gente se agarró a lo que pudo. No era la descentralización sino la muerte del sistema. El origen del poder de Gorbachov fue también el origen de la crisis del sistema. Esta es la clave para entender también lo que le sucedió a él.

P.: *¿Hasta qué punto es factible la nueva Comunidad? ¿Qué podría garantizarle el éxito o provocar su desintegración?*

M.L.: No puede desintegrarse más de lo que está. Lo que resulta evidente, sin embargo, es que una vez que Moscú ha renunciado a la fuerza armada y una vez ha aceptado el derecho a la independencia de las otras repúblicas, entonces la mayoría de las repúblicas están dispuestas a sentarse a dialogar. La idea de que la Unión Soviética está enterrada es una exageración. Lo que ha muerto, al menos de momento, es el imperio ruso, que había nacido del zarismo y se había fortalecido bajo el Gobierno comunista. Pero hay que tener en cuenta que a lo largo de toda la historia rusa y soviética se crearon amplios intereses recíprocos en esas tierras. Una vez desaparecida la coacción por parte de Moscú y la soberanía respetada, todos estos líderes y Estados recién creados verán que, para resolver sus problemas, se necesitan mutuamente. La oposición de los intelectuales georgianos a Zviad Gamsajurdia, ex presidente de Georgia, se debía no sólo a su autoritarismo, sino más bien a su negativa a trabajar con Rusia. No nos informaron mucho sobre esto.

En fin, lo que yo anticipo es algún nuevo tipo de Unión. Llevará algún tiempo, y no se basará en el pasado imperial. Claro que no se puede anticipar qué pasará dentro de veinte años cuando Rusia desarrolle una nueva fuerza. Lo que hace más importante establecer nuevos modelos ahora. Pero esta región está interconectada intelectual, política y económicamente, y su potencia es enorme. Cualquiera con dos dedos de frente puede ver las posibilidades de desarrollo, y que muchas de las pequeñas repúblicas están condenadas si se aíslan. Naturalmente, la presión del sentimiento nacionalista debe ser liberada; sí, todos quieren un Ejército, una bandera, todas estas tonterías por las que la gente se mata; pero, al mismo tiempo, dialogan. Yeltsin superó tácticamente a Gorbachov, en parte, porque vio que había que dirigirse a Ucrania primero. La nueva Unión deberá tener una forma diferente porque no había ni hay ninguna necesidad del supersistema de Moscú. A menos que el inmovilismo persevere. Creo que veremos un renacimiento del interés en la Unión, quizá paralelo, de alguna manera, a la Comunidad Europea.

P.: *Pero si la crisis económica se expande dramáticamente, un nacionalismo ruso agresivo podría volverse útil políticamente de una manera inocua.*

M.L.: Existe esa posibilidad. Pero si la cooperación acarrea un progreso general, entonces se hará público el interés de trabajar juntos, quizás incluso abriendo el camino para que, juntos, se conviertan de nuevo en una potencia importante. El nacionalismo será visto entonces como contraproducente. Puede hacerse obvio el hecho de que un nacionalismo ruso tal socava los verdaderos intereses y poder rusos. Y ten en cuenta que, en todas las elecciones recientes en Rusia, ninguno de los grupos nacionalistas extremistas salió bien parado. No deberíamos exagerar la "irracionalidad" de los/as rusos/as. Se les ha atribuido toda clase de increíbles tendencias, pero ninguna se ha realizado. Se nos prometieron *progroms*, y no han acontecido. Mira, cuando yo estuve allí, vi a fascistas, verdaderos fascistas, cantando canciones nazis en Moscú: cuero negro, botas negras, borrachos, empujando a la gente. Existen, pero el problema es: ¿cuántos?

No conocemos el panorama político del país porque la misma población todavía no sabe dónde situarse. Además, la situación es bastante inestable. Hoy alguna gente se define como nacionalista, pero mañana pueden ser socialistas. La izquierda también

está en proceso de reconstrucción; hoy apenas existe. Hay diferentes grupos que emergen del antiguo Partido Comunista, algunos reaccionarios, otros muy modernos e intentado consensuar con otros grupos independientes. Pero todo cambia continuamente. En la actualidad hay unas cien formaciones políticas de diferentes tintes por toda Rusia. Tiene que surgir algún tipo de izquierda.

P.: *¿Qué tipo de izquierda? ¿Podría ser una izquierda socialdemócrata o una izquierda neoestalinista?*

M.L.: Esa es una cuestión muy importante. Pero los potenciales totalitarios existen en diferentes formas. Podrías tener una dictadura al estilo brasileño. No se le llamaría estalinismo. ¿Y con eso qué? No acepto la idea de que el estalinismo sea un fenómeno de la izquierda. En mi opinión, el estalinismo es un fenómeno de derechas. En cualquier caso, es demasiado temprano para decir cuál será la configuración política general. Lo que es evidente es que el pluralismo político está en el orden del día, que Rusia ha abandonado una ribera del río y se dirige hacia otra. En lo que me gustaría insistir, sin embargo, es en que habrá algún tipo de Unión.

P.: *Es decir, ¿crees que los intereses económicos domesticarán, en última instancia, al nacionalismo?*

M.L.: Sí, pero hay más en juego que los intereses económicos. Hay factores culturales y políticos específicos que unen a estas nacionalidades. Esta zona es el escenario natural de su futuro, incluso más de lo que lo ha sido de su pasado.

P.: *Parece que tras la larga y fracasada experiencia soviética con una economía dirigida, Yeltsin quiere dirigir el capitalismo mediante una terapia de choque. Si echamos un vistazo a la terapia de choque en Checoslovaquia y Polonia, veremos un dramático aumento del paro, de la inflación, y una caída de la producción industrial. ¿Qué opinas de estos planes económicos? ¿Qué alternativa podría funcionar?*

M.L.: Ha habido una avalancha de lo que llamo programas simplistas: “privatización”, “terapia de choque”, etcétera. Han sido promovidos por una propaganda enloquecida tanto desde dentro como fuera del país. Por un lado, son productos ideológicos y, por otro, reacciones reflejas: “Ya que el sistema anterior era malo, ahora debemos hacer lo contrario”. “Todo era público, ahora todo debería ser privado”. Es una forma de pensar extremadamente primitiva y demuestra poca comprensión de cómo el mismo capitalismo funciona. Las economías occidentales tardaron siglos en desarrollarse y han cambiado muchísimo, sobre todo en el siglo pasado. Muchos “terapistas de choque” tienen una concepción del capitalismo que podría haber correspondido a mediados del siglo XIX pero que desde luego no se corresponde con la actualidad. Las economías occidentales son multisectoriales. Lo que es característico de las economías de mercado contemporáneas es una fuerte presencia de elementos no mercantiles.

Los sistemas económicos y políticos occidentales no podrían sobrevivir de otra forma. Hay organizaciones públicas, organizaciones del consumidor, del sector pú-

blico, sindicatos, etcétera. Y ahí están las sociedades anónimas, que apenas son “privadas” en el sentido que la palabra tenía en el siglo XIX. ¿Y se puede privatizar la “ciencia”? El sector público es poderoso y eficiente en todos los países europeos y en Japón. Desmantelarlo por completo, dejarlo deteriorarse y dejar al Gobierno de Moscú sin ningún contrafuerte era peligroso, y casi sucede así. Se necesita forjar una economía multisectorial, de manera que en ella coexistan y contribuyan sectores privados, cooperativos, públicos y estatales. Un enfoque unilateral (privatización unilateral, por ejemplo) conducirá al pillaje y a una confusión y sufrimiento social masivos. Sí, deben surgir sectores privados, pero algunos sectores clave han de permanecer, al menos temporalmente, bajo supervisión estatal. Pero el *modus operandi* del papel del Estado debe ser cambiado para que no todo dependa de los planes y órdenes burocráticos, sino más bien del mercado. Algo como durante la NEP (Nueva Política Económica), cuando a las empresas estatales se les dijo: “Id al mercado”.

La tragedia de Gorbachov fue que promovió el cambio, abrió las ventanas, incluso las puertas, y se dio cuenta demasiado tarde de que las fuerzas que comandaba, que le

De librerías por Moscú

Carlos Taibo

Aunque las subidas de precio también han afectado en Rusia al “mercado” editorial, lo cierto es que las turbaciones han sido menores que en otros ámbitos. Con libros relativamente baratos, el problema principal sigue siendo la escasez: la ausencia de papel dificulta la edición y son muchas las novedades que se agotan con rapidez. Esto aparte, en los escaparates de las librerías, el esoterismo y la religión han pasado a ocupar un primer plano, en el que pugnan también por abrirse camino los métodos de inglés y los manuales que enseñan a medrar en los nuevos canales comerciales. Parece como si el mundo editorial se hubiese adaptado a marchas forzadas a las necesidades de una sociedad que busca salidas, por artificiales que sean, de forma desesperada.

Dejando de lado el terreno puramente literario, son muy pocos los libros que se ocupan de la historia más reciente. Al respecto, lo único que abundan son las memorias o las recopilaciones de textos de algunos protagonistas señeros de esa historia. Entre los volúmenes publicados en los últimos meses se encuentran los que llevan las firmas del otrora primer ministro, Rízhkov, del asesor presidencial, Yákovlev, y del médico de cabecera de los últimos dirigentes soviéticos, Cházov. Una de las novedades relativamente recientes es la enésima entrega del propio Gorbachov, que lleva por título *Dekabr-91. Moyá positsia* (Diciembre de 1991. Mi posición); de la pérdida de interés por el personaje da cuenta, tal vez, el hecho de que el libro en cuestión no haya sido traducido, como sucedió con los anteriores del ex presidente soviético, a las principales lenguas occidentales.

Una pareja de autores, la compuesta por Vladímir Soloviov y Yelena Klepikova, constituye la única ruptura de este vacío editorial sobre los años más recientes. Exiliados durante años, Soloviov y Klepikova adquirieron cierta fama en el mundo anglosajón tras publicar, en 1986, un estudio sensacionalista —repleto de asesinatos y conspiraciones— sobre los entresijos de la lucha por el poder en los primeros años 80. En las librerías moscovitas se venden ahora, al parecer con éxito notable, dos obras de estos autores: una actualización del texto mencionado, que extiende el análisis hasta la época de Gorbachov, y una polémica biografía de Boris Yeltsin.

El interés de los aficionados a la Historia parece concentrarse en las etapas anteriores

habían dado el poder para continuar con sus esfuerzos de reforma, estaban condenadas al fracaso. Su glaciar se estaba derritiendo bajo sus pies. El declive ya estaba bastante avanzado en la época de Breznev, pero cuando Gorbachov tomó el relevo no se dio cuenta de lo profunda que era la crisis estatal. Tan pronto como abrió las esclusas con la *glasnot*, descubrió que el problema era, de hecho, el hipercentralizado sistema de partido/Estado afianzado en Moscú (el sistema que le había dado su poder). De manera que cuando le dijo al partido que el cambio era indispensable, que el pluralismo era necesario, que la economía dirigida no funcionaba, topó con un muro de piedra. Lo que hay que hacer ahora no es simplemente crear mercados o privatizar, sino forjar estructuras políticas y económicas adecuadas y funcionales. No está claro que Yeltsin haya encontrado los remedios necesarios. Carece de respaldos gubernamentales eficientes.

Cuando estuve en Moscú, en 1989, me encontré con muchos funcionarios desesperados porque el Estado simplemente no funcionaba. Se necesitan unas propuestas coordinadas para fortalecer al Estado, y una reforma económica. No se puede reorga-

a 1917, como lo demuestra la aparición de varias biografías del zar Nicolás II y de su efímero, y supuestamente liberal, ministro Stolipin. También Kolchak y Wrangel, responsables de los ejércitos "blancos" durante la guerra civil que siguió a la Revolución de Octubre, son objeto de estudios. Otra novedad de relieve es, en fin, la aparición de algunas de las memorias de protagonistas de aquellos años, como la del periodista menchevique Sujánov.

Parece como si mostrar interés por el periodo soviético implicase algún grado de adhesión hacia éste, circunstancia que explica acaso por qué, una vez más, las monografías escasean de forma dramática. Es significativo que las historias de Ucrania que se exhiben en las librerías de Kíev no abarquen hasta más allá de los primeros años de este siglo. El único personaje del "tiempo" soviético que suscita atención en estas horas es Trotsky, probablemente beneficiado por las reticencias que en los últimos años se hicieron sentir en lo que se refiere a una normalización en el tratamiento de su figura. Junto a algunas de sus obras, en las estanterías es frecuente encontrar dos biografías de Trotsky: una traducción, parcial, del clásico de Isaac Deutscher y los dos y polémicos tomos que ha publicado recientemente Dmitrii Volkogónov.

Con carácter más marginal, otra figura reflatada en los últimos meses es la de Néstor Majnó, el anarquista ucraniano que desarrolló una notoria actividad guerrillera en los primeros años 20. Ni siquiera Bujarin, beneficiado años atrás por la repentina tolerancia exhibida en lo que se refiere a la publicación de sus obras, parece suscitar ahora interés alguno. Aunque meses atrás la traducción, de nuevo parcial, de la magna obra de Edward H. Carr sobre la revolución bolchevique auguraba un porvenir halagüeño, lo cierto es que el vacío editorial en materia de historia no está siendo colmado, como parecería de razón, con la versión rusa de obras publicadas en el mundo occidental.

Si la oferta en las estanterías se ajusta a las demandas de los lectores —algo que, afortunadamente, no estamos en condiciones de afirmar—, hay que convenir que la morralla impera por encima de todo. No son los estudios sobre el propio país, que bien podrían ayudar a comprender la tragedia contemporánea, los que se imponen, y sí un sinfín de subproductos editoriales entre los que, junto a esoterismos, misales y business, abundan plúmbeas biografías de algunos de los dioses del momento: Ronald Reagan, Margaret Thatcher o Juan Pablo II.

nizar la agricultura o llevar a cabo reformas regionales sin Gobiernos regionales fuertes. Ni se pueden promover reformas económicas sin un centro viable. La reciente aparición de los nuevos Estados soberanos es importante para aliviar esta situación. Lo que hay que hacer es pensar globalmente. Si el Kremlin no lo hace y continúa con su política actual, el país se convertirá en un nuevo Brasil. O consistirá de una zona central fuerte rodeada de una Calcuta de gente empobrecida. En Polonia los almacenes están llenos y el país es más pobre que nunca. No se puede simplemente reformar los precios, hay que ser conscientes de la complejidad de la tarea y trabajar todos sus aspectos simultáneamente. No se puede centrar uno en un solo aspecto. Para transformar la economía rusa hay que saber qué es una economía. Entre la intelectualidad, especialmente entre ex-miembros del partido en Moscú, uno se enfrenta a tópicos, a gente que ha leído un libro sobre Occidente y cree que lo comprende, y repiten la palabra "mercados" maquinalmente, casi tanto como "privatizar".

En los últimos años, esta misma gente utilizaba la *glasnot* para denunciar a voces el estalinismo, una y otra vez. Bueno, eso está bien y tiene un importante efecto catártico. Sin embargo, también fue una coartada para antiguos miembros del partido que les permitió concentrarse en la tarea fácil: denunciar el estalinismo, algo terrible. Es fácil denunciar a Stalin, pero lo difícil es formular nuevos programas. En vez de eso, muchos intelectuales cambiaron su denuncia de Stalin a Gorbachov. Lo atacaron a él y a su Gobierno en nombre del radicalismo. Algo políticamente estéril, una especie de *macarthismo*. Esto pone en duda su perspicacia política.

P.: Si un partido socialdemócrata ruso recién surgido te preguntara qué se debería hacer, ¿qué le contestarías?

M.L.: Primero hay que comprender qué es una economía moderna: que se compone de sectores privados, de sectores corporativos, de sectores nacionalizados, de sectores cooperativos. Deben reconocer que tanto elementos de mercado como no mercantiles deben entrar en juego, y se deben desarrollar casi simultáneamente. Se deberían crear sectores que aún no existen. Pero no destruirlo todo; que cambien en *modus operandi*, que creen uno nuevo. Puede que se necesiten inversiones de capital extranjero, pero que no vendan el país entero. La forja de un nuevo sistema depende del alcance de la fuerza política que lo idea y de la importancia que se le da a los intereses sociales, en oposición a los privados, al tomar determinaciones políticas y económicas. Los aumentos de los precios, en sí mismos, son estúpidos, por la simple razón de que no hay un aumento de la producción. Pero lo decisivo es que un Gobierno socialdemócrata hace creer a la población que la reforma conducirá a una sociedad justa. Entonces el sufrimiento que ha de venir con la reforma se hace más llevadero.

El actual Gobierno no indica hacia dónde se dirige. Un Gobierno socialdemócrata o socialista también tendría que tomar decisiones duras, pero además de adoptar medidas para controlar el desempleo y aliviar la pobreza, forjaría una concepción del mundo. Fomentaría valores que ayudarían a la gente a superar las dificultades, y la animaría, especialmente a la juventud, a comprometerse con la economía, la ciencia, y, sobre todo, los ganaría para la política. Sólo una imagen ideológica de uno/a mismo/a, la sensación de ir hacia algún sitio, puede hacer esto. Además, hay que dejar que la gente participe y entienda lo que está sucediendo, especialmente durante un

período de transición durante el cual el país ha de pagar ineludiblemente por el pasado. De forma que, desde mi punto de vista, un partido socialdemócrata o socialista, además de convicciones firmes y de programas, debería ser franco y abierto a la hora de expresar sus ideas. Las ideas son cruciales y no pueden sacarse de la manga así como así. Desde luego, yo no acudiría a los especialistas del Instituto Hoover, que, después de todo, no han aconsejado muy bien a Estados Unidos. Los socialdemócratas deberían tanto formar un Gobierno central eficiente como fortalecer rápidamente los Gobiernos regionales, dándoles amplios poderes autonómicos. Restablecer los sóviets locales. Es la única manera de que la reforma tenga éxito. La economía había estado en declive por mucho tiempo, pero lo que faltaba, lo más importante de todo, era una combinación de la voluntad política de reforma con las correspondientes y eficaces estructuras políticas. Y los liderazgos nacionales y regionales están en situación crítica: hay escasez de ambos hoy en día. Un Gobierno socialdemócrata no permitiría que los derechistas y nacionalistas se presentaran como los únicos depositarios de los intereses nacionales, y menos en momentos en los que la debilidad y la dependencia de Rusia fomenta la xenofobia. Se necesita un patriotismo sano dirigido por una izquierda democrática.

DISSENT/ 1 de abril de 1992/ Nueva York

Traducción: Alberte Pagán



Rolando Prats Páez

Opiniones de la oposición socialista*

Entrevista de *VIENTO SUR*

Pregunta: *¿Cómo analizas las causas y consecuencias del llamado “período especial”?*

Rolando Prats: La denominación oficial de “periodo especial”, además de ser eufemística –en el sentido en que el discurso castrista suele referirse no sólo a soluciones “diferentes” sino también a problemas “diferentes”– trata de encubrir la crisis general del sistema surgido de la confiscación de la revolución de enero de 1959 por Fidel Castro y quienes por diversos motivos se le plegaron dentro del Movimiento 26 de Julio, el Partido Socialista Popular y el Directorio Revolucionario 13 de Marzo, las tres organizaciones políticas más importantes de las que provocaron la caída del Gobierno *de facto* de Fulgencio Batista. En tanto el castrismo no es, en esencia, sino la forma que el neoestalinismo como fenómeno clásico dentro de los totalitarismos históricos adoptó en Cuba –y que tuvo su manifestación consagratoria en la llamada “institucionalización del Estado revolucionario” entre los años 75 y 76–, nada hay de extraño en que la bancarrota final del régimen soviético repercuta entre nosotros bajo la forma de crisis general del castrismo. Si tras el fracaso del golpe de Estado de agosto de 1991 de la desaparecida Unión Soviética el castrismo ha sobrevivido, no es porque Cuba fuese realmente un país independiente de la URSS –lo cual no quita que girase con una relativa autonomía dentro de la órbita de Moscú–, sino porque, de todos los regímenes comunistas del bloque soviético, el castrista ha demostrado ser el que diseñara el aparato de represión más eficaz.

P.: *¿Tú dirías que la revolución cubana ha fracasado?*

R.P.: El socorrido argumento de que en Cuba no ha ocurrido lo que en la Europa central y oriental ex-comunista debido al carácter genuino y profundamente popular de la Revolución cubana no parece tan convincente si se piensa en dos cosas: primero, que lo que hay que demostrar es en qué medida esa revolución no ha fracasado; segundo, que, salvando las distancias obvias, tanto China como Yugoslavia conocieron revoluciones genuinas y populares y allí, o ha habido una reforma económica cuya viabilidad a medio plazo parece depender directamente de la consecuente reforma del sistema político, o, sencillamente, el cambio ha sido radical, incluido el desmembramiento del antiguo Estado yugoslavo.

A los defensores a ultranza del castrismo, y que lo identifican con eso a lo que siguen refiriéndose como un proceso en marcha –“la Revolución Cubana”– y que no es otra cosa que un hecho histórico agotado hacia mediados de la década de los 60, a esos que cuando el castrismo se revela para todos como lo que es, totalitarismo (bajo

*/ Este entrevista se ha realizado por correspondencia. Rolando Prats nos ha respondido por escrito a un cuestionario que le enviamos con los temas de mayor interés de la actualidad cubana durante la pasada primavera. Las preguntas que figuran en la entrevista han sido editadas por la redacción después de conocer las respuestas de Prats a nuestro cuestionario.

una forma, incluso, más descarnada que la del tipo soviético clásico, dada la concentración del poder político y del poder militar en una sola institución llamada “Fidel Castro”, aunque a veces se emplee un falso sinónimo: “Revolución Cubana”. No hay que olvidar que el Partido Comunista, más allá de su alto liderazgo, carece de todo poder e, incluso, de autoridad política real entre los sectores más favorables al actual equipo gobernante), sacan a relucir los índices cubanos de educación y salud —índices que, en no pocos aspectos, habría hoy que comparar no con los de Honduras o los de Haití, sino con los de Cuba hace 30 y hasta menos años—, a esos cristianos del anti-Cristo,..., uno siente deseos de recordarles lo obvio: que en 1959 Cuba exhibía indicadores de desarrollo económico y social superiores a los de Rusia en el año 1917 y que en 1986 la URSS era, todavía, una potencia económica, mientras Cuba seguía siendo un país subdesarrollado cuya economía había entrado en un período de estancamiento, sin contar el hecho de que la isla estuvo recibiendo durante tres décadas la ayuda para el desarrollo que la URSS no recibió jamás antes o después de 1945.

P.: *¿Cuál es en tu opinión la influencia de la desaparición de la URSS en la actual crisis cubana?*

R.P.: No se trata de poner en duda que la desaparición de la URSS y del bloque comunista haya acelerado la descomposición del régimen castrista. Lo que asombra, sin embargo, es ver cómo queda gente en el mundo —y sería una tontería igual o peor suponer que se trata siempre de minorías ignorantes o sectarias— que siendo radicalmente críticas de todo lo que en términos de dependencia económica y política y de injusticia en las relaciones internacionales se deriva de la existencia de bloques hegemónicos y de extremos de riqueza y de pobreza en el Norte y en el Sur del Globo, no asimila el hecho evidente de que el castrismo ha sido un epifenómeno político, ideológico y militar de la guerra fría y de que ahí, precisamente ahí, radica el fracaso de la Revolución Cubana como proyecto de liberación nacional y emancipación social que partió de los valores de libertad política, desarrollo económico independiente y justicia social.

A veces tengo la sospecha, y esta es una impresión que comparto con no pocas personas en Cuba, de que nuestro país, bajo esa imagen deformada de lo que ha sido su realidad en los últimos treinta años y medio, funciona como una especie de mecanismo de sublimación represiva para quienes en muchas partes de Europa, América Latina y Estados Unidos, impotentes para hacer aquí y ahora una política real desde las izquierdas de ese nuevo fantasma que recorre el mundo —el pensamiento antihistórico y neoliberal—, quieren que a toda costa Cuba sea esa realidad deseable y deseada que en sus propios países no pueden alcanzar. A veces aburre, otras da risa, a veces da hasta pena, sí, pero lo que más provoca es rabia, oír y ver a tanta gente que se beneficia de las libertades “burguesas” —para publicar lo que opinan, para viajar, para asociarse, para hacer dinero limpio y, por supuesto, para cantarle loas al castrismo— y que se olvida de que en Cuba la “democracia” proletaria no les permite a los obreros cubanos ir a la huelga, o fundar sindicatos alternativos a los oficiales —derecho formalmente reconocido pero pisoteado como tantos otros—, o a los profesores de filosofía de las universidades escoger los textos por los que desean que estudien sus alumnos, o a los intelectuales asociarse libremente fuera de las organizaciones oficiales, o a los campesinos seleccionar los cultivos a los que se han de dedicar, etcétera;

como si esa "democracia" permitiera, siquiera, ajustarle cuentas al castrismo con los instrumentos que el propio castrismo invoca y ostenta: desde la teoría marxista hasta los llamados órganos de poder popular, sin que ello implique, *ipso facto*, ostracismo, hostigamiento, represión. O como si la historia contemporánea no hubiese pasado ya por la amarga experiencia de tanto político y tanto intelectual cuya lucidez con respecto a la crítica del capitalismo occidental haya debido pagar el enorme tributo de la más estúpida ceguera en relación con el estalinismo. Radicales de izquierda de hoy que serán mañana los ultraderechistas de ayer. Ahí están Glucksman o Lévi para probarlo. Vivir para ver.

P.: *¿Qué papel crees que tienen las reformas económicas que ha adoptado el gobierno, en particular la apertura a las inversiones occidentales, en la situación cubana?*

R.P.: Análisis históricos a un lado, el Gobierno de Fidel Castro está tratando de reinsertarse en un sistema internacional de relaciones económicas basadas en las leyes del mercado, pero cuidando de mantener lo más intacto posible el sistema político imperante en la isla. Esto, hasta desde el punto de vista de la ortodoxia marxista-leninista, parece un disparate y a lo único que podría conducir es a la gradual conversión de la burocracia actual —que es un ejemplo típico de nomenclatura parasitaria— en burguesía de Estado, igualmente parasitaria, doblemente explotadora y, además y para colmo, con funciones de policía política. En lo inmediato, por ese camino Cuba avanza hacia un tipo de economía dual que podría permitirle al régimen compartir poder económico con quien no puede ni por ahora necesita disputarle poder político: tanto inversor extranjero que, de repente, ve que Cuba le ofrece la posibilidad de recuperar y aumentar sus capitales más rápidamente que en cualquier otro lugar del planeta y disponer de la mano de obra barata más cualificada y disciplinada de todo el Tercer Mundo.

P.: *¿Cómo valoras, en general, las recientes reformas constitucionales?*

R.P.: Las modificaciones y actualizaciones a más de la mitad del articulado de la Constitución actual de la República de Cuba, recientemente aprobadas por la Asamblea Nacional del Poder Popular, pueden ser analizadas desde dos puntos de vista. En primer lugar, como adecuación de la letra —y, un poco menos, del espíritu— del texto de la Carta Magna (la menos democrática del mundo comunista) a una serie de necesidades insoslayables y de hechos consumados tanto en lo interno como en la arena internacional: la desintegración y desaparición de la URSS y del bloque comunista, la imposibilidad práctica —dada su inviabilidad política— de seguir manteniendo relaciones de exclusión frente a la Iglesia y los creyentes, la necesidad imperiosa de Cuba de reinsertarse en una economía mundial de mercado, la creación de empresas mixtas y de otros tipos de asociación entre el Estado cubano y capitales extranjeros, la ausencia de alternativas reales a la integración económica con América Latina, etcétera. Dentro de esa misma perspectiva, pero en un segundo plano, podrían ubicarse algunos cambios menos espectaculares que, pongamos por caso, la quiebra del monopolio estatal sobre el comercio exterior, pero que bajo su apariencia de desplazamiento más bien sutiles en el andamiaje retórico, parecen indicar cierta voluntad, no exenta de realismo, de adecuarse a dos hechos no reconocidos explícitamente por el discurso

castrista, pero de cuya existencia objetiva dan fe diversas manifestaciones sociales, políticas, culturales y psicológicas que implican un resquebrajamiento cada vez más acentuado de la base social y del monolitismo ideológico del régimen: uno es la pérdida de credibilidad del marxismo-leninismo como instrumento de análisis de las sociedades contemporáneas y como método de transformación social —y de esa pérdida participan, en general, todos los marxistas imaginarios y reales—; el otro es la creciente sensibilidad del pueblo de Cuba hacia las groseras violaciones de los derechos civiles y políticos, que a diario perpetra el Gobierno de Fidel Castro contra

Declaración de la Corriente Socialista Democrática Cubana

(...)El embargo económico que desde inicios de los años sesenta sucesivas administraciones norteamericanas han mantenido contra el Gobierno de Cuba —y que se ha extendido e intensificado en los dos últimos años— se torna particularmente sensible justamente cuando la economía cubana se enfrenta sola a su propia ineficacia y al desafío de un orden mundial marcado por profundos desequilibrios e injustas desigualdades.

A ello se añade la creciente toma de conciencia, por parte de sectores cada vez más amplios de nuestra sociedad, de que el modelo político imperante en Cuba debe ser reformado con miras a una democratización que sea capaz de recoger en su cauce todas aquellas corrientes de opinión que favorezcan el avance independiente del país, por la vía del diálogo entre todas las fuerzas políticas y sectores sociales de la nación, hacia el ejercicio pleno, por todos, de los derechos civiles y políticos, hoy severamente restringidos por un Gobierno que, además de proclamarse poseedor absoluto de la razón y la verdad, cuenta para autoexcusarse con el hecho inobjetable de hallarse sometido a la hostilidad permanente, en todos los campos, de la mayor potencia militar del planeta.(...)

En Cuba no se juega hoy el acceso a ninguna fuente estratégica de recurso natural alguno, ni ninguna posición militarmente estratégica, sino el derecho de un pueblo, civilizado y amante de la paz, a la autodeterminación frente a quienes, lo mismo fuera que dentro de sus fronteras, pretenden desconocerla o menoscabarla. Digámoslo con toda claridad: lo que los socialistas cubanos estamos reivindicando de manera incondicional es el derecho inalienable de nuestro pueblo a decidir por sí mismo y en una atmósfera internacional caracterizada por el respeto, la amistad y la cooperación, las formas de Gobierno y de gestión socioeconómica que sea necesario establecer en el país para sacarlo del atraso que quinientos años de dependencia económica y opresión política nos han impuesto.

Nuestras actuales diferencias con el Gobierno del Presidente Fidel Castro, en lo esencial provocadas por su actuación en materia de derechos civiles y políticos y por su imposición de un modelo de organización económica, política y social cuyas ventajas relativas no logran compensar sus defectos intrínsecos, no nos impiden ni nos impedirán, sin embargo, percibir claramente las verdaderas intenciones de quienes —en el exterior y desde ventajosas posiciones políticas y económicas— promueven medidas como la Enmienda Torricelli /. Ellas no son otras que las de tratar de garantizar, en la Cuba de*

*/ La Enmienda o Ley Torricelli, adoptada por Bush, pero apoyada también por Clinton, establece sanciones a los países que compren azúcar cubano, a las filiales de empresas estadounidenses que comercien con Cuba desde cualquier país y a los barcos de cualquier bandera que transporten mercancías a la isla. Recientemente ha sido aprobada una moción contra esta Ley en Naciones Unidas.

disidentes y opositores, que a los ojos de un pueblo que el propio discurso castrista se autocomplace en proclamar como “el más culto políticamente de todo el hemisferio” difícilmente puedan seguir apareciendo como vulgares “traidores” al servicio del imperialismo internacional. Cuando un miembro de las Fuerzas Armadas, un profesor universitario, un funcionario del aparato estatal, un intelectual cualquiera, un estudiante, un obrero portuario, un ama de casa... manifiestan, por una u otra vía, su disenso con el régimen —y los ejemplos se sobran, desde la desertión hasta la firma de una carta de protesta por la expulsión de un colega por motivos políticos—, es imposible pensar y decir que se trata de fenómenos aislados o de manifestaciones de “debilidad” ideológica. En todos los casos, se trata de personas integradas al sistema, históricamente favorecidas por la obra social de lo que fuera la Revolución, muchas veces de extracción humilde, sin experiencias sociales, culturales y políticas que no sean las promovidas por esa Revolución y que, en la inmensa mayoría de los casos, saben que a cambio de su ruptura con el sistema en que nacieron, se educaron, obtuvieron una profesión y adquirieron una conciencia de lo que es su país y de lo que es

mañana, la primacía de capitales de grandes compañías extranjeras, particularmente norteamericanas, así como de los sectores de la ultraderecha del exilio miamense, a contrapelo de intereses y necesidades legítimas de la nación cubana y del anhelo de nuestro pueblo de que la solución a sus actuales problemas sea pacífica y en beneficio propio (...)

La Corriente Socialista Democrática Cubana, que el pasado 24 de septiembre suscribiese junto a tres agrupaciones nacionales de derechos humanos un “Mensaje al Congreso y al Presidente de los Estados Unidos de América” solicitando de los poderes ejecutivo y legislativo de ese país el rechazo al entonces Proyecto de Ley Torricelli, desea reiterar su total desaprobación de dicho Proyecto, devenido enmienda, a la vez que apela a la opinión pública mundial, a todos los gobiernos y organizaciones democráticas del mundo y a todas las personas amantes de la paz y la justicia para que sean redoblados los esfuerzos encaminados a abrir cuanto canal de cooperación y comunicación con Cuba sea posible y hallar fórmulas flexibles y eficaces de contribuir al saneamiento del clima político interno de la Isla, desafortunadamente lastrado por décadas de intolerancia ideológica y por la pretensión del liderazgo gubernamental de que en nuestro país no hay ni podrá haber espacio para disentar, si no es al precio de plegarse servilmente a la política cubana diseñada por los sectores más conservadores de las esferas gobernantes de los Estados Unidos o de la ultraderecha del exilio cubano. Asimismo, renovamos nuestra apelación al Presidente de los Estados Unidos para que vete la mencionada Enmienda.

Creemos igualmente oportuno apelar a todos los comunistas honestos de nuestro país para que reflexionen serenamente sobre la existencia en Cuba de genuinas fuerzas de cambio, entre las que los socialistas no podemos dejar de estar, con las que el Partido y las instituciones gobernantes pudieran y debieran contar en una eventual apertura política dentro de los principios de independencia nacional, soberanía popular, pluralismo político, economía mixta, justicia social y respeto irrestricto a los derechos y libertades de la persona humana.

Rolando Prats Páez, Vladimiro Roca, Néstor E. Baguer, Gladys Rodríguez y Elizardo Sánchez.

La Habana, Cuba, 21 de octubre de 1992.

el mundo no les espera otra cosa que la segregación y el hostigamiento.

En segundo lugar, los cambios en la Constitución pueden interpretarse como la primera etapa de un proceso de reformas políticas y económicas mediante las cuales el castrismo pretendería proyectarse, nacional e internacionalmente, como socialismo democrático y, en ese potencial nuevo contexto, recuperar, estabilizar y ampliar su base de apoyo dentro de las diversas corrientes de la izquierda democrática internacional, sin descartar incluso el acercamiento del hoy gobernante Partido Comunista a las posiciones de principio de la Internacional Socialista. Pero la seriedad y la viabilidad de ese proceso bajo el actual liderazgo dependerán de dos factores fundamentales: uno es la política de Washington hacia el liderazgo castrista en proceso de autorreformarse; otro es la correlación de fuerzas dentro de las propias filas del castrismo entre los partidarios y los opositores de reformas reales que impliquen una compartición del poder.

P.: Hay una cuestión especialmente polémica: el pluripartidismo. ¿Cuál es la posición respecto a él de los disidentes de izquierda?

R.P.: Aunque desde mi punto de vista no creo que haya alternativa real al pluripartidismo, el problema que enfrentamos dentro de los sectores disidentes de izquierda democrática en la sociedad cubana es cómo lograr que el sistema político dominante dé paso a alguna forma de pluralismo real como condición *sine qua non* para que pueda producirse una democratización objetiva de la vida institucional del país. Parto de la convicción de que, dada la destrucción a que ha sido sometida la sociedad civil cubana, la variante menos costosa, políticamente hablando, para el cambio democrático es la de promover la socialización del poder y de los controles populares sobre la sociedad política en el seno de las instituciones existentes, como parte de un proceso gradual en el que algunas de esas instituciones tenderán a convertirse en instituciones propias de la sociedad civil y otras, sencillamente, desaparecerán por la simple pérdida de su referente social o el cese de la función política para la que fueron creadas. Hoy por hoy, la única fuerza política debidamente organizada y que cuenta con los recursos materiales e intelectuales necesarios para encabezar el cambio es el Partido Comunista. Pero para poder cumplir esa tarea histórica, que es, además, la única posibilidad que le queda de sobrevivir como fuerza política, los comunistas no podrán seguir aspirando a gozar de una autoridad impuesta sobre la base de la anulación forzosa de toda otra alternativa. Tendrán que aprender a coexistir con socialistas, demócratas, cristianos, liberales, etcétera, desde el poder o desde la oposición, y a practicar políticas de alianza.

La nueva Ley Electoral, que se deberá aprobar en octubre próximo, podrá servir de indicador para poder juzgar con mayor precisión cuál es la voluntad real que tiene el alto liderazgo del Partido Comunista en relación con la nueva filosofía que deberán adquirir los órganos del poder estatal y, en particular, la Asamblea Nacional del Poder Popular. Habrá que ver sobre qué bases se va a poder postular y se va a poder elegir. Excluida por ahora la posibilidad de que el Partido Comunista permita la formación de otros partidos y la postulación y elección de diputados al máximo órgano legislativo sobre la base de programas alternativos o de listas independientes, parece más real la posibilidad de que se busque incrementar algún tipo de representatividad y de representación que no sean exclusivamente de carácter territorial y trasciendan

la condición abstracta de ciudadano, actualizando la función social específica del individuo, sea como representante de una organización sindical, de una asociación profesional, de un estamento social, de un movimiento de opinión, etcétera. Habrá que ver si el actual sistema de partido único se atreve a coexistir a nivel parlamentario y a nivel de órganos locales de gobierno con corrientes informales de opinión no coincidentes, aunque no necesariamente antagónicas –al menos en la promoción de demandas sociales y políticas concretas– con la línea oficial del gobernante Partido Comunista, que puedan expresarse orgánicamente a través de las más disímiles formas de asociación política: sindical, profesional, cultural, humanitaria, ecológica, etcétera.

En términos puramente teóricos, el rechazo oficial al pluripartidismo tiene muy pocas, por no decir ninguna, probabilidades de suscitar consenso si el sistema actual de partido único no es capaz de garantizar la existencia de formas reales de pluralismo político, habida cuenta de que parece imposible que hoy alguien se atreva a postular sociedades no plurales. Con uno o con diez partidos, lo verdaderamente importante, lo verdaderamente decisivo es saber si la sociedad en su conjunto estará debida, proporcional y eficazmente representada en sus órganos de gobierno y si a mayor representatividad social corresponde mayor participación de los grupos e individuos en la gestión directa y en el control democrático de todos los aspectos de la vida pública.

El castrismo está tratando de ganar tiempo con vistas a salir del atolladero económico con el menor costo político posible para sus pretensiones hegemónicas, pero basa sus apreciaciones del tiempo que pueda quedarle para maniobrar en esa dirección en un elemental error de cálculo, pues mientras más se posponga el cambio posible –aún en las condiciones internas y externas actuales y dando por descontado que la política de embargo y presiones de todo tipo, amén de carecer de legitimidad histórica desde el momento en que pasó a ser un rezago de la época de la guerra fría, carece de perspectivas de éxito– más se resquebrajará la base social del régimen, más violento y traumático será el cambio inevitable y, en consecuencia, mayor será el efecto pendular hacia las posiciones que hoy resultan irreconciliables con el proyecto gubernamental, pero que mañana serán tal vez las únicas capaces de ofrecer alternativas concretas al previsible vacío que se produciría tras la caída más o menos violenta de las actuales estructuras de poder.

P.: *Para terminar, ¿qué posibilidades piensas que tiene el régimen de sobrevivir?*

R.P.: Estaría tentado a responder que esto depende menos de lo que haga a partir de ahora el Gobierno de Cuba que de lo que haga, después de las próximas elecciones, el Gobierno de Estados Unidos. Levantado el embargo, dismantelada la base de Guantánamo, restablecidas y normalizadas las relaciones diplomáticas, económicas, comerciales, migratorias y culturales entre ambos países; desactualizada, en suma, la imagen numantina de plaza sitiada, difícilmente el castrismo pudiera maniobrar en el plano interno para poder seguir justificando, por “razones de fuerza mayor”, su falta de voluntad en cuanto a la democratización, en todos sus órdenes, de la sociedad cubana. Pero, lamentablemente, parece que, para Washington, Cuba es menos una carta política que ideológica. Más que un régimen político cuyo aislamiento y descrédito, tanto dentro como fuera de la isla, tienden a aumentar, a lo que se le quiere dar

el golpe de gracia a través de Cuba es a un modelo, a un esquema, a una filosofía, llamadas indiscriminadamente “marxistas”, “socialistas”, “izquierdistas”, con lo cual se pierde la perspectiva histórica concreta y se echa en un mismo saco a los adversarios de hoy y a los interlocutores de mañana. La falta de imaginación y de flexibilidad de que ha padecido y sigue padeciendo la política de Washington hacia La Habana es uno de los factores históricos, tal vez el principal, que han conformado el castrismo como degeneración del proyecto de liberación nacional, desarrollo económico independiente y emancipación social que contenía en su programa la Revolución Cubana de 1959, en la entronización y subvención de una casta burocrático-militar con atributos de clase dominante.

Por otro lado, las tan llevadas y traídas “conquistas sociales de la Revolución”, aunque no dejan de ser, también, efectos residuales del sometimiento de Cuba a los intereses estratégicos de la política de gran potencia de la disuelta URSS, son fenómenos objetivos frente a los cuales es donde uno se define, o puede definir, a favor o en contra del rescate, la continuidad y la renovación del proyecto original revolucionario. Es precisamente a partir de ahí, de la posición global que se asuma ante las diversas posibilidades de renovación del proyecto nacional de desarrollo económico independiente y justicia social, donde se puede trazar la frontera entre contrarrevolución y oposición democrática —que es la única forma que tiene hoy de ser revolucionaria la oposición al castrismo—, al menos en el sentido lato de esos términos. La primera habrá de ver en la crisis general del castrismo el preludio de la inminente restauración de *ancien régime* —que para un país como Cuba, situado en la órbita inmediata de Estados Unidos, no puede, objetivamente hablando, significar otra cosa que la reasunción, en condiciones aún más desventajosas que hace tres décadas, del modelo de capitalismo periférico, sometido económica, política y culturalmente a unos Estados Unidos que ya no son la primera potencia mundial en términos absolutos—; la segunda tratará de interpretar esa crisis como punto excepcional de tránsito hacia la posibilidad de recuperar líneas de desarrollo interrumpidas y readecuarlas a las potencialidades actuales del país, dentro de un esquema de mutua implicación de los conceptos de independencia nacional y soberanía popular, por un lado, y de desarrollo económico independiente y justicia social posible, por el otro.

La Habana. 25 de julio de 1992

2 miradas voces



Acaba de nacer (Las Palmas)



Desnudo (Madrid)



Alicia y Ricardo (Madrid)



Pasarela de ropa interior (Las Palmas)



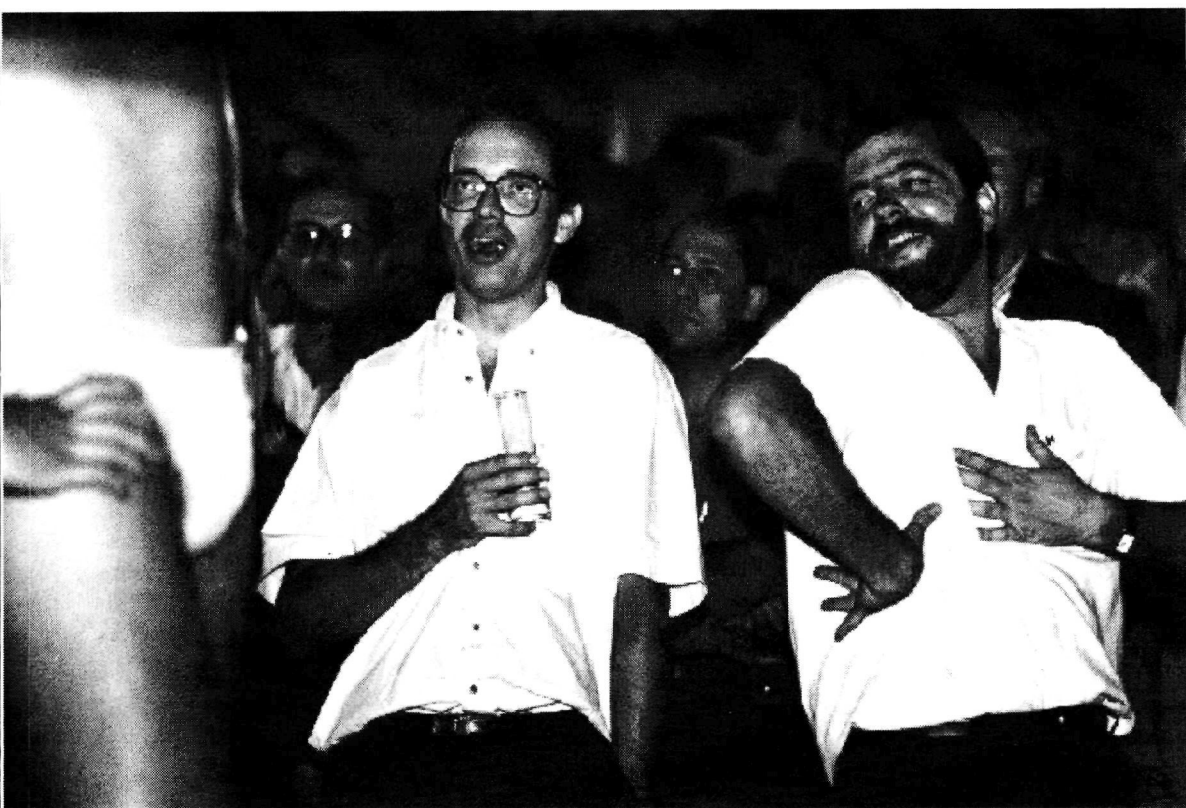
De camino a Herrera de la Mancha (Madrid)

Fotos de Natacha Martínez











1 ¿Réquiem por la teología de la liberación?

Una teología desde el Sur

Víctor Codina

En los años 70 surgió en América Latina una reflexión teológica que quería leer el Evangelio desde los pobres, desde las mayorías del subcontinente caribeño y latinoamericano. Es la llamada teología de la liberación.

Este intento, que al comienzo fue mirado con desdén, luego con sorpresa y finalmente con miedo por amplios sectores de la sociedad y de la misma Iglesia, ha despertado un gran entusiasmo en medios populares latinoamericanos y en sectores europeos solidarios con el Tercer Mundo. En realidad, la teología de la liberación había puesto el dedo en la llaga: un continente cristiano, mayoritariamente católico, que vive en situaciones de pobreza, no casual, sino fruto de estructuras injustas y de un sistema económico y social inhumano.

Es todo un movimiento el que ha surgido en América Latina después del Concilio Vaticano II (1965) y de la reunión de Medellín (1968). Nacen miles de comunidades de base; el pueblo lee La Biblia con nuevos ojos; hombres y mujeres cristianos se comprometen y luchan por el cambio social y estructural al lado de otros grupos; obispos dejan sus palacios para acompañar al pueblo en su caminar; religiosos y religiosas se insertan en medios populares; teólogos comienzan a sistematizar esta nueva reflexión; surgen cantos, pinturas, poesías, folletos populares y libros académicos de teología; comienza la persecución y el martirio. Un viento de liberación sopla por toda América Latina.

El cristianismo, visto por muchos hasta ahora como opio del pueblo, comienza a

ser fermento liberador. La Iglesia, tenida por muchos como cómplice del poder, comienza a ser Iglesia de los pobres. La teología, relegada para muchos a los simples especialistas, comienza a interesar a amplios sectores de la población.

Todo este movimiento espiritual, teológico y eclesial, ¿ha entrado en crisis con la caída del Este?

Los que creen que esta teología está inspirada en el modelo comunista y que su misma nerviatura ideológica se fundamenta en el marxismo, indudablemente deducen que los días de la teología de la liberación están contados. Muchos comienzan a entonar su *réquiem* por dicha teología, y su bandera parece ser sustituida por otras teologías: la teología del neoliberalismo (Novak), la de los movimientos espiritualistas, etcétera.

Ya no hay Tercer Mundo

Desde la caída del bloque socialista del Este, el Segundo Mundo ha desaparecido. La clásica nomenclatura de primero, segundo y tercer mundos ha quedado ya superada. Sólo existen dos mundos, el Norte y el Sur.

Como cuando en la antigua Roma, al desaparecer Cartago, se tuvo que buscar otro enemigo que diera cohesión al imperio, ahora el Occidente, al desaparecer el mundo comunista, se pregunta quién va a ser su enemigo. Como en Roma se encontró en los bárbaros del Norte al nuevo enemigo del decadente Imperio romano, ahora el viejo imperio occidental, el antiguo Primer Mundo, encuentra en los bárbaros del Sur a su nuevo enemigo. La Guerra del Golfo es una acción militar del Norte contra el Sur. Y es una advertencia para que le sirva de escarmiento.

Esta tesis, brillantemente expuesta por el francés Jean Christophe Rufin, es algo más que una feliz comparación entre el Imperio romano y el actual imperio del Norte. El Sur se convierte realmente, cada vez más, en tierra desconocida, *terrae ignotae*, separada del Norte por un cinturón demográfico y de miseria. El Norte, rico y con una demografía controlada, mira con recelo al Sur, cada vez más superpoblado y más pobre. El Norte, como el decadente Imperio romano, teme cada vez más las olas migratorias de los pobres del Sur: africanos, asiáticos, latinoamericanos. Por eso va construyendo, como en Roma, una especie de muro, *limes*, que proteja al Norte del Sur.

Como en tiempos de Diocleciano, una tetarquía controla a los bárbaros: EEUU, Europa, Rusia y Japón controlan la expansión del Sur. Conviene que los bárbaros del Sur no crucen el río Grande, ni el Mediterráneo, ni Mongolia... Incluso hay Estados "tapón" para controlar esta afluencia migratoria: México, Marruecos, China... El *apartheid* de la miseria separa, cada vez más, al Norte del Sur. El Norte se distancia cada día más del Sur, prescinde de él; únicamente lo teme por su superpoblación, su narcotráfico, su terrorismo y todo lo que pueda dañar a "su" medio ambiente y "su" ecología.

Nadie sabe cómo acabará el Sur... ¿Morirá de hambre? ¿Invadirá al Norte? ¿Entrará en una nueva relación de reciprocidad?

La distancia Norte-Sur crece hoy más que nunca. Si hace 20 años pudo estar justificada una reflexión desde el Sur, desde los pobres de América Latina, hoy ésta cir-

cunstancia, lejos de haber desaparecido, se ha agravado más aún.

Por otra parte, aunque la teología de la liberación ha analizado la realidad de pobreza utilizando los elementos sociológicos modernos, incluidos algunos aportes del marxismo, nunca se ha fundamentado en la sociología, sino en la fe y en la palabra de Dios. Toda teología es reflexión creyente desde la fe en la Iglesia, en la fidelidad a la tradición auténtica. También la teología de la liberación.

Su novedad no estriba en su doctrina, sino en su metodología, que actualiza para el momento de hoy la corriente profética que en toda la historia de la Iglesia nunca ha faltado: de Isaías a Jesús de Nazaret, de Lucas a Juan Crisóstomo, de Ambrosio a Bernardo, de Francisco de Asís a Antón de Montesinos, de Bartolomé de Las Casas a Bonhoeffer, de Foucauld a Juan XXIII, de Helder Cámara a Monseñor Romero, de Casaldáliga a Ellacuría...

Si bien es verdad que el modelo socialista pudo atraer a algunos, por poseer una utopía social más cercana a los valores del Evangelio que el modelo capitalista (que no tiene ni utopía...), nunca se vinculó la teología de la liberación con una praxis partidista determinada.

Hoy, ante la caída del Este, la teología no pierde su actualidad ni su inspiración evangélica profunda: nunca ha sido mayor la distancia entre el Norte y el Sur. Incluso es mayor la urgencia de una denuncia y una reflexión profética y liberadora.

Algo debe cambiar

Sin embargo, seríamos ingenuos si nos empeñásemos en afirmar que todo sigue igual. Si la teología de la liberación se ha distinguido por ser una reflexión desde la realidad, al haber cambiado ésta, debe cambiar, en parte, su misma reflexión.

Es necesario profundizar el análisis social, quizá dejando la teoría de la dependencia por la de la prescindencia. Hay que reconocer los fracasos del llamado socialismo real, sin que por esto desaparezcan las dimensiones válidas de su utopía, el deseo de una sociedad más simétrica e igualitaria, donde no haya situaciones de muerte, de miseria, ni de mera sobrevivencia humana.

Por otra parte, el análisis de la realidad obliga a una mayor modestia en las pretensiones. Ya no se puede hablar tan alegremente del cambio rápido de estructuras, ni del acceso de los pobres al poder, ni del triunfo de la izquierda a corto plazo. Hay que evitar toda sospecha de milenarismo. La fuerza histórica de los pobres no es la toma del poder político, sino algo más profundo y lento, ligado con las dimensiones de la cotidianidad y la vida social, familiar y eclesial. Parece que hemos pasado de lo "macro" a lo "micro", a las pequeñas acciones, a la búsqueda de espacios nuevos y sencillos, que lentamente vayan oxigenando todo el ambiente. Diríamos, en categoría bíblicas, que hemos pasado del entusiasmo del Éxodo al realismo y paciencia del tiempo del exilio. Pero del exilio brota lo mejor de la espiritualidad y de la misma fuerza histórica de Israel, que le permitió preparar el tiempo del Nuevo Testamento.

Pero quizá, junto a esto, el cambio más profundo se sitúa en otro nivel.

Durante estos años la categoría socioeconómica de "pobre", que sin duda poseía connotaciones de clase, se ha visto desbordada por la realidad de otras formas de opresión, como la racial, la cultural, la sexual. El concepto de pobre debe incluir al

negro, al indio, a la mujer, que sufren opresiones no meramente socioeconómicas.

Por otra parte, el indio, el negro o la mujer no son meras subclases del proletariado, sino que tienen una identidad cultural y humana que no se puede catalogar meramente con categorías socioeconómicas. Son sujetos de gran riqueza humana, cultural, religiosa, que enriquecen la visión de la Historia desde otras perspectivas.

Junto a las mediaciones socioeconómicas, la teología de la liberación comienza a ver la necesidad de utilizar otras mediaciones, como las mediaciones antropológicas, culturales y religiosas.

Nos encontramos, pues, ante una encrucijada importante, que desconcierta tanto a los del antiguo Primer Mundo como a los del antiguo Segundo Mundo.

El mundo occidental, sobre todo el europeo, vio en la teología de la liberación la punta de lanza del progresismo teológico. El Segundo Mundo vio en la teología de la liberación una especie de aliada táctica para la revolución. Y ahora resulta que la teología de la liberación se desmarca tanto del primero como del segundo mundo, decepcionando seguramente a unos y a otros.

¿Cómo puede el rico Norte oír hablar de cultura, religiosidad popular, evangelización desde las culturas indígenas, cuando está viviendo en un ambiente de secularidad? ¿Cómo puede el antiguo Segundo Mundo, oculto también en el Norte de hoy, oír hablar de que hay que dejar sueños milenaristas de la toma del poder o de la guerrilla para cambiar las estructuras y aceptar la realidad de exilio, de trabajo "micro", de comenzar desde abajo para cambiar la mentalidad del pueblo, de aprovechar la dimensión liberadora de la cultura religiosa, etc.? Mucho me temo que a los antiguos enemigos de la teología de la liberación, las clásicas derechas sociales y eclesiales, se añadan ahora los grupos progresistas del Norte.

Hacer teología desde el Sur

Pero todavía hay algo más novedoso. La teología de la liberación, sus teólogos más representativos y más académicos, los autores más conocidos, han reflexionado sobre la pobreza del Sur, pero con instrumentos del Norte, sea desde la modernidad occidental o desde la modernidad socialista. Y seguramente debían hacerlo así, para que su lenguaje fuera comprendido y valorado por la academia teológica moderna. Pero, de hecho, la teología de la liberación, que ha surgido del Sur, ha utilizado hasta ahora, casi exclusivamente, instrumentos del Norte.

Tanto pertenecen a la racionalidad crítica del Norte, a su razón instrumental y a la Ilustración, el pensamiento moderno occidental como el socialista. Tan hijos del mundo moderno son Smith, Keynes y Friedman como Marx y Engels. Ambos sistemas han llegado también a resultados semejantes en muchos puntos: materialismo (teórico o práctico), individualismo (de familia o de partido), violencia (estructural o terrorista), imperialismo con el Tercer Mundo (sea de derecha o de izquierda), racionalismo (técnico o revolucionario), etcétera.

Actualmente nos damos cuenta de que el Sur tiene otros instrumentos, otra sensibilidad, otra metodología, que hasta ahora no han sido utilizadas.

Formulado de otro modo, la teología de la liberación ha sido elaborada ordinariamente por personas y métodos impregnados del sistema de pensamiento del Norte.

No es que esto sea erróneo, pero es ciertamente insuficiente. Hoy el Sur quiere reivindicar su propia autonomía cultural humana y religiosa, diferente de la del Norte. Y la teología de la liberación no puede estar cerrada a esta exigencia legítima. El Sur tiene derecho a pensar desde sus propias categorías, sin ser un apéndice del Norte, ni en política ni en economía ni en teología. Tal vez por esto, en países de fuerte contingente indígena no existe una genuina teología de la liberación autóctona. Es algo importado, es una teología demasiado "blanca", aunque trate de los pobres y sienta con ellos.

De la razón instrumental a la razón simbólica

Tanto el Occidente como el Este han desarrollado la modernidad de la razón instrumental, sea en la técnica o en la sociología. El Sur vive de otras categorías, de la razón simbólica.

¿En qué consiste esta razón simbólica? Es difícil de definir por su misma naturaleza superracional. Pero comporta una sensibilidad diferente frente a lo real, una sintonía cósmica con la Naturaleza, una fuerte vivencia de la solidaridad humana y comunitaria, una gran sensibilidad religiosa expresada en ritos, mitos y fiestas, un realismo mágico, un sentido grande de la integralidad de la vida que incluye el cuerpo, el espíritu, la creación, la historia del presente y del pasado, una fuerte tensión hacia lo definitivo, una actitud contemplativa de la vida, una valoración de la cultura local y su identidad nacional, una honradez ética con lo real. Todo esto, y mucho más, que puede, evidentemente, mitificarse de forma maniquea, pero que responde a la realidad no sólo de América Latina, sino de Asia y África, exige a la teología de la liberación un nuevo estilo de pensamiento y de praxis. Hay que volver al Sur.

La teología de la liberación no ha desarrollado todavía sus virtualidades, todavía debe comenzar a caminar por los polvorientos caminos del Sur, donde las estrellas brillan y el cielo es de un intenso azul, sin la contaminación del Norte, sin las luces de neón de la técnica ni la angustia existencial del Occidente cansado. El Sur no conoce la posmodernidad, pues apenas ha llegado a la modernidad...

A nivel teológico esto supone, entre otras cosas, una mayor profundización en la teología del Espíritu, el Espíritu que aleteaba y fecundaba la creación, el Espíritu que estaba creciendo en todas las culturas y religiones, el Espíritu de los profetas de Israel, el Espíritu que acompañó y ungó a Jesús de Nazaret, el Espíritu del Resucitado que hizo nacer la Iglesia, el Espíritu creciente en la Historia de todos los tiempos.

Este Espíritu, que aletea hoy en los nuevos "bárbaros" de Sur, es una fuente de esperanza, aún en tiempos de exilio. Pues los imperios caen, pero el Espíritu del Señor no muere.

Octubre de 1992.

Santa Cruz (Bolivia).

El fenómeno de las comunidades cristianas de base

Casiano Floristán

Como consecuencia de diversas necesidades y exigencias de la vida actual, han surgido en las últimas décadas grupos sociales para favorecer entre sus miembros, por un lado, las relaciones interpersonales y, por otro, los proyectos solidarios de realización. La tendencia a crear estos grupos se da, sobre todo, en los ámbitos educativo, psicológico, político, laboral y religioso. Aparecen frente a la masificación y despersonalización que producen los organismos gigantes, el encuadramiento burocrático y el anonimato de la denominada "multitud solitaria". Aquí intento describir el fenómeno de las llamadas comunidades cristianas de base.

La vida en comunidad

Muchos sociólogos afirman que, junto a la familia, la comunidad es una de las formas fundamentales de la sociedad humana. Pero así como de la familia tenemos una cierta posibilidad para describirla, no ocurre lo mismo con la comunidad, ya que es una realidad difícil de definir. Según el sociólogo R. König, comunidad «es una agrupación social más o menos numerosa en la que los individuos colaboran para satisfacer sus necesidades económicas, sociales y culturales» **/1**. R. M. Mac Iver piensa que la comunidad «es el grupo social más pequeño en el que el individuo puede satisfacer todas sus necesidades y desempeñar todas sus funciones» **/2**. Según J. Höffner, «comunidad, en sentido amplio, designa toda forma de unión estable entre individuos que se esfuerzan en común por realizar un valor o alcanzar un objetivo» **/3**. En general, los sociólogos describen la comunidad como un grupo social restringido con relaciones interpersonales, un cierto grado de intimidad, puesta en común de la totalidad de la existencia y fusión de voluntades con algún objetivo común.

Evidentemente, la comunidad no es mero conglomerado social en el que las personas están reunidas en reciprocidad física, sin comunicación entre sí, es decir, anónimas unas con otras, sin ninguna organización, como "amontonadas". Las personas que forman comunidad buscan espontaneidad de expresión, liberación de alienaciones, identificación afectiva, participación gratificante, cohesión global y proyectos comunes de realización. En cuanto agrupación social humana, la comunidad es una realidad insustituible, cultural y religiosamente, por sus funciones de pertenencia, identificación y maduración.

Recordemos que la raíz etimológica del vocablo *comunidad* indica tener algo en común. Precisamente se derivan de este término dos conceptos en el fondo utópicos,

1/ König, R.: *Grundformen der Gesellschaft. Die Gemeinde*, Hamburgo, 1958.

2/ Mac Iver, R. M.: *Comunidad. Estudio Sociológico*, Buenos Aires, 1944.

3/ Höffner, J.: *Comunidad en H. Fries. Conceptos fundamentales de la teología I*, Madrid, 1979, pág. 184.

porque pretenden que todo sea de todos: el comunismo en el dominio político y la comunión en el ámbito cristiano.

El binomio comunidad-sociedad fue elaborado por primera vez a principios del siglo XIX en Alemania por Fr. Schleiermacher y los románticos. Desde la sociología de la cultura lo desarrolló F. Tönnies (1855-1936), quien publicó en 1887 su importante obra titulada *Comunidad y asociación* ⁴. Según F. Tönnies, estos dos términos constituyen dos modos fundamentales de estructuración social. Caracteriza a la comunidad la unión personal basada en la identidad de sentimientos; es propio de la sociedad la organización con un fin determinado. Aunque históricamente la comunidad es anterior a la asociación, coexisten a menudo ambas magnitudes con unas relaciones entre sí dialécticas y complejas; en ocasiones no es fácil distinguirlas, ya que el mismo vocabulario no es del todo preciso, como ocurre hoy. Por ejemplo, se llama “sociedad” a la Compañía de Jesús y “comunidad” a la asociación de países europeos. En todo caso, las relaciones comunitarias son personales, familiares, afectivas, en donde las personas son fines por sí mismas. Las relaciones asociativas, en cambio, son instrumentales, racionales, tácticas, interesadas, en las que las personas son medios para conseguir unos fines. Pero de esta afirmación no vale deducir una desmedida alabanza a la comunidad, ya que no siempre es un grupo integrado y, a veces, produce prejuicios, neurosis y tensiones. Ni tampoco es justo calificar negativamente a la asociación, puesto que favorece frecuentemente la civilización y el desarrollo. Puede decirse que sin comunidad no hay ética y sin asociación no hay progreso. De la comunidad dimana un “comunismo” utópico y gratuito; de la asociación un “socialismo” efectivo que hace evolucionar y prosperar. Recordemos que el subtítulo de la obra de F. Tönnies es *El comunismo y el socialismo como formas de vida social*. No obstante, es exagerada la apreciación que algunos hacen de la comunidad o de las fuerzas emocionales que la sustentan, y excesiva la crítica que se formula de la racionalidad asociativa, considerada casi peligrosa.

Aparición posconciliar del movimiento comunitario cristiano

El fenómeno comunitario cristiano aparece durante el segundo quinquenio de la década de los 60, al acabar el Concilio Vaticano II, como consecuencia de la remodelación de la Iglesia, en las bases laicales y populares. Precisamente en ese tiempo se desarrollan, por ejemplo, las “comunidades” y los “kibutz”, dentro de un cuadro cultural de contestación frente a la sociedad occidental y de afirmación personal en función de una vida más libre y más humana. De un modo semejante, los cristianos que piden autenticidad después del Concilio critican el modelo burocrático e impersonal de la llamada Iglesia institucional –cristalizado en la parroquia sin renovar– y apelan al ideal de la Iglesia primitiva en régimen de comunión fraterna, es decir, la que vive en *koinonía* o en comunidad.

Por todas partes, y al mismo tiempo, nacen y proliferan grupos de creyentes que se denominan comunidades cristianas de base. Es un fenómeno complejo a juzgar por

⁴ Tönnies, F: *Comunidad y asociación*, Barcelona, 1979, original de 1887.

sus motivos de carácter personal y por sus causas de índole social. Este fenómeno comunitario posconciliar, que aparece por primera vez en Brasil y se extiende rápidamente entre 1965 y 1970 a todas partes, obedece, a mi modo de ver, a estas exigencias: 1) vivir la fe en grupo (no en masa); 2) compartir servicios y ministerios (la Iglesia no se reduce a los curas); 3) transformar espacios concretos de la sociedad (lucha a favor de la justicia), y 4) testimoniar una esperanza de vida y de resurrección (frente a todo germen de muerte). No olvidemos que el Vaticano II tuvo como objetivos situar liberadoramente a la Iglesia en el mundo, abrir perspectivas nuevas a los laicos como miembros responsables, lograr que la jerarquía fuese una instancia de servicio y dar primacía al Evangelio y al espíritu frente a la norma y la ley. La eclesiología conciliar de la comunión potenció el movimiento comunitario de base.

Las comunidades eclesiales de base en América Latina

Las primeras comunidades eclesiales de base aparecen en Brasil como un nuevo modelo de Iglesia: son de base popular (no de minorías elitistas); no tienen enfrentamientos con la Iglesia jerárquica (son promovidas por los obispos); responden a un modelo homogéneo (el eclesial del pueblo de base) y parten de una comunidad natural de necesidades y aspiraciones (servicio de liberación de los pobres). Al emerger en medio de los desheredados sociales y marginados, pero con una profunda religiosidad popular, se proponen evangelizar a los pobres, reorientar la vida sacramental, asumir la educación de la fe y potenciar el compromiso liberador. Más que de un fenómeno de contestación (típicamente europeo o norteamericano), las comunidades latinoamericanas de base representan un fenómeno de reforma, radicado en las exigencias del Vaticano II, en la descentralización de las parroquias gigantes, en la responsabilidad ministerial de los laicos (los sacerdotes son escasos), en la evangelización del catolicismo popular y en la conciencia del subdesarrollo y dependencia de cara a un compromiso liberador.

Para América Latina fue decisiva la II Conferencia Episcopal de Medellín (1968), en donde la comunidad eclesial de base obtuvo carta de ciudadanía, al ser definida como «el primero y fundamental núcleo eclesial, que debe, en su propio nivel, responsabilizarse de la riqueza y expansión de la fe, como también del culto, que es su expresión. Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial y foco de promoción humana y desarrollo. Elemento capital para la existencia de comunidades cristianas de base son sus líderes y dirigentes. Éstos pueden ser sacerdotes, diáconos, religiosos, religiosas o laicos. Es de desear que pertenezcan a la comunidad por ellos animada» ⁵.

El modelo eclesial de base parte de la opción por el pueblo, los pobres y la liberación. Leonardo Boff lo describe con estos rasgos: 1) Es Iglesia del pueblo, no para el pueblo, sino con el pueblo, a saber: pueblo de Dios, con responsabilidad compartida frente a un modelo de Iglesia clerical. 2) Es Iglesia-comunión, comunidad de fe y de caridad, con signos sacramentales liberadores, dialogante, con relaciones fraternas,

⁵/II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: *Iglesia y liberación humana. Los documentos de Medellín*, Pastoral de conjunto 10-11.

frente a una Iglesia impositiva, centrada en el binomio autoridad-obediencia. 3) Es, por último, Iglesia profética y liberadora, que se compromete en lo social, toma conciencia de los derechos humanos, detecta injusticias y defiende a los explotados, frente a una Iglesia aliada con los ricos, desencarnada, con sólo ritos y sacramentos /6.

La eclesialidad de estas comunidades latinoamericanas ha sido acentuada constantemente por sus representantes y oficialmente reconocida por la jerarquía. La comunidad eclesial de base es «célula inicial de la estructura eclesial» (Medellín); «lugar de evangelización» y «esperanza para la Iglesia universal» (*Evangelii nuntiandi*, 58); «foco de evangelización y motor de liberación» (Puebla, 96); «Iglesia que nace del pueblo» (Encuentro de Vitoria, Petrópolis, 1975), «la nueva forma de ser Iglesia» (Conferencia Episcopal de Brasil, 1983), y «la porción primera de la Iglesia de Cristo» (Secretariado Nacional de los Hispanos en EEUU). Es, pues, según J. Marins, «la Iglesia de la base en un modelo comunitario, profético, liberador y misionero» /7. La Iglesia comunitaria y popular, escribe E. Dussel, «no es otra Iglesia, no es una nueva Iglesia, es simplemente un modelo de la Iglesia de siempre» /8. En definitiva, es el pueblo de los pobres transformado en pueblo de Dios. En América Latina no surge, según P. Richard, «una nueva Iglesia, pero sí un nuevo modelo de Iglesia que es llamado comúnmente Iglesia de los pobres, Iglesia popular e Iglesia que nace del pueblo» /9.

Las comunidades cristianas populares en España

El fenómeno de las comunidades aparece asimismo en España en el quinquenio 1965-1970 (etapa posconciliar del entusiasmo), se consolida entre 1970 y 1975 (periodo decisivo de la lucha antifranquista) y busca su difícil adaptación en el régimen democrático, a partir de 1975. Los principales factores originantes de las comunidades en nuestro país son, a mi modo de ver, el tránsito de la pastoral de cristiandad a la pastoral misionera (imperativo evangelizador), la recuperación del compromiso profético en la lucha por la justicia y las libertades (imperativo sociopolítico), la celebración de la fe en régimen de asamblea grupal (imperativo sacramental), la reiniciación de la fe con sentido personal y social (imperativo catecumenal), el acento de lo popular mediante la opción por los pobres (imperativo de la base) y la configuración solidaria de los miembros sin discriminación de la mujer (imperativo de fraternidad). En resumen, las comunidades aparecen en la España de los “estados de excepción”, gracias al impulso conciliar y a la teología de la liberación, al reagruparse las fuerzas cristianas provenientes de movimientos apostólicos, curas obreros y religiosas en barriadas, en sintonía con el intenso movimiento social y político de cambio profundo en la estructura social /10.

6/ Boff, L.: *Iglesia: carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*, Santander, Sal Terrae, 1982, pág. 209.

7/ Marins, J.: *Modelos de Iglesia. CEB en América Latina. Hacia un modelo liberador*, Bogotá, 1976.

8/ Dussel, E. y otros: *La Iglesia latinoamericana de Medellín a Puebla*, Bogotá, 1979; *De Medellín a Puebla I-III*, Sao Paulo, 1982-83.

9/ Richard, P.: *La Iglesia que nace en América Central por la fuerza de Dios*, Puebla 29, 1984.

10/ Tamayo, J. J.: “Comunidades de Base”, en *Conceptos fundamentales de Pastoral*, Madrid, Cristiandad, 1983, pág. 147.

El adjetivo popular añadido al sustantivo comunidad provino del campo cultural y político en contraposición a burgués. Populares eran los movimientos ciudadanos que se originaron en las barriadas de las grandes ciudades, sobre todo en el último decenio franquista: asociaciones de vecinos, amas de casa y otros colectivos. Ya en los umbrales de la democracia, el adjetivo popular fue utilizado incluso por partidos políticos conservadores o de centro derecha.

En el origen de las comunidades cristianas populares se cuenta la presencia de curas obreros en el mundo del trabajo laboral, la encarnación de religiosas en barriadas, la aparición organizada del movimiento obrero, la situación de marginación de algunos sectores de población, la militancia de cristianos en partidos de izquierda, la represión policial y las contradicciones de la Iglesia oficial durante la dictadura, con todo su lento proceso de distanciamiento /11/. Los primeros núcleos de talante popular aparecen en parroquias de barriadas donde la práctica religiosa era escasa. Hay decaimiento entre 1971 y 1973 por la situación política del "estado de excepción" casi continuo, el abandono de curas y militantes en la lucha intraeclesial y los recelos que suscitan estos grupos a la jerarquía.

En 1973 se organizó en España el movimiento Cristianos por el Socialismo, surgiendo en el Chile de Allende el año anterior /12/. Se tuvo ese año un encuentro en Catalunya con unos 200 participantes, muchos de los cuales militaban en comunidades populares. También en el 73 se gestó la llamada Iglesia popular, plasmada doctrinalmente en el documento *Bases comunes*, de 1974. El otoño de 1973 fue "caliente": época de los encierros cristianos en la Nunciatura y Seminario de Madrid. Fue, además, el momento del *Proceso 1.001* a Comisiones Obreras.

Con ocasión del año de la reconciliación, anunciado por Pablo VI en 1974, se denominaron estos grupos "comunidades de la reconciliación". Hubo relación estrecha con los sectores populares y participación en las "mesas democráticas". Eran tiempos de derechos humanos y amnistía, cárcel de Zamora para curas, homilías multadas, clausura precipitada de la Asamblea de Vallecas, etcétera. Después, en un nuevo intento de síntesis, se llamaron comunidades cristianas populares. La sospecha de que servían de correa de transmisión de algunos partidos políticos de izquierda (en concreto, ORT) suscitó en su interior agudas tensiones.

A partir de 1975 comenzó a organizarse el movimiento comunitario de base. A partir de entonces se celebraron encuentros nacionales cada dos años. Después del cambio democrático tomaron contacto con diversos movimientos comunitarios existentes en todo el Estado español. En 1984, se produjo una renovación con la convocatoria del colectivo Iglesia de Base de Madrid, que celebró una primera asamblea constituyente en 1986, a la que acudieron unos 50 movimientos y comunidades. Los congresos de teología, promovidos por la Asociación de Teólogos Juan XXIII, en colaboración con comunidades y grupos de base, a partir de 1981 —el duodécimo se ha celebrado en 1992—, han servido de gran ayuda al pensamiento y acción pastoral de la Iglesia de Base /13/.

11/ Domínguez, J.: *Organizaciones obreras cristianas en la oposición al franquismo (1939-1975)*, Bilbao, Mensajero, 1985.

12/ Fierro, A. y Mate, R.: *Cristianos por el socialismo*, Estella, Verbo Divino, 1975; Richard, P.: *Cristianos por el socialismo*, Salamanca, Sígueme, 1976.

13/ Han sido publicados los siete primeros por la revista *Misión Abierta* en el último número de cada año, entre 1981

En resumen, el ideario del modelo popular —contenido fundamentalmente en las “nuevas bases” redactadas en 1980— cristaliza en 1973 con el fenómeno de la denominada Iglesia popular en sintonía con Cristianos por el Socialismo y desemboca más tarde en comunidades cristianas populares. En Madrid se oficializó este tipo de comunidad en la I Asamblea de Cristianos de Base, celebrada a finales de mayo de 1986.

Rasgos de las comunidades cristianas de base

La comunidad cristiana es un grupo social con relaciones interpersonales, solidaridad afectiva y efectiva ostensible en la ayuda mutua, unanimidad de sentimientos, voluntad de cambiar la sociedad, aceptación de unas normas y valores, junto a una mínima organización para favorecer la pertenencia, participación y compromiso de todos sus miembros. Evidentemente, la comunidad cristiana es comunidad humana con todas las leyes de la integración, comunicación y participación. Intenta vivir una vida fraterna: es un grupo de miembros que se consideran hermanos.

Los miembros comunitarios son creyentes que comparten la fe; constituyen comunidades eclesiales. Al acentuar la comunidad de creyentes, se ponen de relieve, asimismo, dos dimensiones básicas de la *koinonía*: la solidaridad en función del pueblo de los pobres y la participación ministerial en orden a edificar la Iglesia, sacramento del reino de Dios /14.

El movimiento comunitario cristiano no se reconoce como Iglesia paralela o Iglesia subterránea, sino que se expresa con el término comunidad eclesial de base. Se centra en la eclesiología de la comunión, de la fraternidad, del pueblo de Dios, con un fuerte acento desde la cristología del Jesús histórico y de su causa del reino de Dios. Estas comunidades se hallan “en comunión crítico-dialéctica con la Iglesia oficial”. Al entender que hacen Iglesia de otro modo, viven una “solidaridad conflictiva” con la jerarquía o, mejor dicho, “con ciertos sectores de la clase dominante”.

La liturgia de estas comunidades es de tipo “asambleario”; usan con libertad el ritual; hay diálogo, información y tomas de decisión. Se utilizan, a veces, nuevos símbolos o se usan los antiguos cargados de nueva significación. Va ganando el sentido de la fiesta o se añade al del compromiso. Se celebra con un ritmo semanal la eucaristía y, de vez en cuando, el sacramento de la penitencia, que posee un relieve comunitario determinante, ya que el pecado es ruptura con las exigencias del reino de Dios y alejamiento de la Iglesia-comunidad. Los otros cinco sacramentos son puntuales o concretos, pero todos ellos son, asimismo, comunitarios.

Los miembros de la comunidad viven su compromiso social, a través del cual se desarrolla la evangelización. De una parte, la comunidad, en cuanto tal, puede y debe comprometerse en niveles fundamentales de justicia y de libertad desde la opción por los pobres; de otro —con respeto a las opciones políticas de sus miembros—, fomenta el compromiso de todos y lo revisa.

y 1987. A partir del noveno (1988), por *Evangelio y Liberación*.

14/ Tillard, J.-M. R.: “Dans la vie chrétienne aujourd’hui”, en Siebe, J. y otros: *Koinonía. Communauté. Communion*, París, 1975, págs. 37 a 57.

Finalmente, en estas comunidades se acepta un ministerio compartido o una corresponsabilidad en los servicios. Se descubre el ministerio no sólo por la escasez actual de presbíteros, sino por la vocación de creyentes iniciados a la vida cristiana en su integridad. Los ministerios comunitarios se descubren desde las necesidades, tienden a ser todos ellos evangelizadores, requieren una cierta preparación y exigen una mínima dedicación.

La “base” de las comunidades de base

El término “base” puede ser entendido, y de hecho lo es, de tres maneras complementarias y no antagónicas **/15**. En primer lugar, base significa fundamento de fe o de eclesialidad; la comunidad cristiana es célula básica de la Iglesia particular o local. En segundo lugar, base equivale a gente modesta, al pueblo sencillo, a la clase trabajadora y a los que optan por ellas frente a las élites poderosas, ricas, burguesas o dominadoras; la comunidad cristiana es pueblo básico de Dios. Y, en tercer lugar, base es el hondón personal de tipo psicológico, en cuyo dinamismo radica la misma fe; la persona es el ser básico de la comunidad o la fe se enraíza en la base personal. La comunidad cristiana está constituida por los “hermanos”, cuyo rasgo básico es la igualdad. Para que sus miembros sean de la base es menester que procedan de la base de la sociedad —los que no tienen, no pueden y no saben— o que se identifiquen con dicha base.

El fenómeno comunitario cristiano no es uniforme ni unitario. De hecho, desde su nacimiento, se dan diversos modelos eclesiales, ya que sus rasgos y objetivos son distintos **/16**. «La verdad de estas comunidades —afirma J. J. Tamayo— estriba, sobre todo, en su proyecto eclesial y en su forma de entender y vivir la relación con la sociedad» **/17**. La misma expresión “comunidad de base” (cristianas o eclesiales son o intentan serlo todas) une dos términos de compleja y profunda significación. «Cuando se insiste más en la noción de comunidad —afirma E. Dussel— es porque necesariamente se pone un enfoque más *ad intra* eclesial», y «cuando se insiste, en cambio, en la noción de base es porque se tiende a dar más importancia a la función *ad extra* de la Iglesia» **/18**.

Unas comunidades acentúan la comunión con los pobres; ponen de relieve la base, en función de la cual está la comunidad. El acento está puesto en el pueblo, el reino de la justicia, las desigualdades inaceptables en la sociedad. Algunos las denominan críticas; son, por ejemplo, las populares. Otras enfatizan la comunión con las realidades estrictamente espirituales: la palabra, la celebración o la oración; la comunidad está en función del dinamismo espiritual de las personas que la componen. Se pone de relieve la primacía de la experiencia. Algunos las denominan cálidas. Son, por

15/ Libanio, J. B.: “Comunidades eclesiais de base: em torno ao termo base”, *Perspectiva Teológica*, nº 18 (1986), págs. 63 a 76. Traducido y condensado en “Comunidades eclesiales de base: ¿Qué se quiere decir con el término base”, *Selecciones de Teología* nº 108 (1988), págs. 289 a 297.

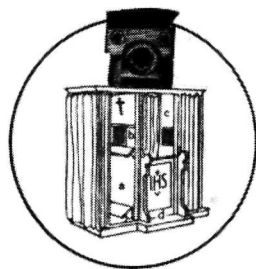
16/ Floristán, C.: “Modelos de comunidades de base”, *Sal Terrae* nº 67 (1979), págs. 61 a 72 y 145 a 154.

17/ Tamayo, J.: “Comunidades de base”, en *Conceptos fundamentales de Pastoral*, o. c., pág. 142.

18/ Dussel, E.: “La base en la teología de la liberación”, *Concilium* nº 104 (1975), pág. 80.

ejemplo, las neocatecumenales y las carismáticas. Corresponden a las “comunidades emocionales”, según la expresión de M. Weber. La adhesión personal al grupo libremente elegido se produce por el atractivo de un carisma profético del fundador o del líder de la comunidad. En el caso de las comunidades de base, en cambio, cobra importancia el denominado dinamismo utópico /19.

19/ Hervieu-Léger, D.: *Vers un nouveau christianisme? Introduction à la sociologie du christianisme occidental*, Paris, Cerf, 1987, págs. 349 a 354.



3 ¿Réquiem por la teología de la liberación?

Desafíos de la teología de la liberación al Primer Mundo

Benjamín Forcano

La teología de la liberación tiene su punto central en los pobres. Quien no entienda esto, no podrá entender jamás la teología de la liberación. Pero entender significa aquí sentirse conmovido por la experiencia de la tragedia de los pobres.

Escribe Ignacio Ellacuría: «El punto de partida de la teología de la liberación es la experiencia humana que, ante el atroz espectáculo de la maldad humana, que pone a la mayoría de la humanidad a la orilla de la muerte y de la desesperación, se revela y busca corregirla. Y la experiencia cristiana que, basada en esa misma realidad, ve, desde el Dios cristiano revelado en Jesús, que esa atroz situación de maldad e injusticia es la negación misma de la salvación anunciada y prometida por Jesús, una situación que ha hecho de lo que debiera ser reino de gracia reino de pecado».

No deja de admirar que Ignacio Ellacuría señale este aspecto casi siempre que se ocupa de la teología de la liberación. Y es que, como él dice, lo primario es la experiencia de ese dato aplastante: la pobreza.

Pero, ¿quiénes son los pobres? Sintetizando, la teología de la liberación hace esta descripción de los pobres:

—En su raíz, pobres son los que padecen una carencia socioeconómica. Estos pobres no son minorías irrelevantes, sino mayorías populares oprimidas, las cuales se hallan en el hecho de la pobreza no como ante un hecho natural, sino ante un hecho estructural de privación producido por los ricos; existen empobrecidos y desposeídos porque existen empobrecedores y desposeedores.

—Dentro de la pobreza socioeconómica existen otras pobreza socioculturales: las provocadas por discriminación étnica, racial, cultural y sexual. Por lo que, en frase feliz de G. Gutiérrez, los pobres son: «Las clases explotadas, las razas marginadas, las culturas despreciadas».

Los pobres, lugar teológico por excelencia

Para la teología de la liberación, los pobres se convierten en el lugar teológico por excelencia.

El Dios bíblico es un Dios libertador de los pobres, que se hace pobre entre los pobres en Jesús de Nazaret. Jesús pobre anuncia la buena noticia de la liberación a los pobres desde el interior de su mundo. Y es precisamente por eso que queda excluido de la sociedad, condenado a muerte y ejecutado. Esta identificación de Dios con los pobres a través de una persona concreta, Jesús de Nazaret, que sufre el mismo destino que ellos, constituye el lugar histórico de la revelación de Dios. Para la teología de la liberación, Dios asocia su destino histórico al destino de las masas oprimidas, no por actitud romántica, sino con el objetivo de libertar a aquéllas de la miseria y de la postración en que se encuentran.

La opción de Jesús por los pobres es la característica fundamental de su praxis moral. Y a la hora de discernir quién se salva o se condena, Jesús lo hace desde la práctica observada con los pobres: «Os lo aseguro: cada vez que lo hicisteis conmigo... Os lo aseguro: cada vez que dejasteis de hacerlo con uno de esos más humildes, dejasteis de hacerlo conmigo» (Mt. 24, 40-45).

El problema de los pobres es, en definitiva, el problema de Dios y el problema de Jesús. Con razón escribe Leonardo Boff: «Si no permanecemos del lado de los condenados de la Tierra, somos enemigos de nuestra propia humanidad; perdiendo a los pobres, perdemos también a Dios y a Jesucristo, que hicieron una opción de los pobres. Y con eso perdemos también cualquier relevancia histórica» (*Con la libertad del Evangelio*, Nueva Utopía, 1991, pág. 15).

Desafíos de la teología de la liberación a la Iglesia

Se comprende ahora fácilmente los desafíos que la teología de la liberación tiende a la Iglesia:

La iglesia, si quiere ser fiel a su origen, tiene que seguir el camino de Jesús, haciendo suya la causa y misión de Jesús. Ahora, el camino de Jesús fue la pobreza y no la riqueza. Sólo instalándose en la pobreza puede la Iglesia entender la encarnación del Dios pobre, realizarse de verdad y conseguir su misión. La riqueza es la negación absoluta del seguimiento de Jesús, y una Iglesia rica es una Iglesia distante y desentendida del mundo de los pobres y la soberbia le lleva fácilmente a convertirla en opresora.

Evangélica e históricamente, la pobreza es el camino y el lugar de la Iglesia. En un mundo mayoritariamente pobre, la Iglesia debe estar en la pobreza. Monseñor Romero decía: «Me alegro, hermanos, de que la Iglesia sea perseguida. Eso muestra que se

ha encarnado en la pobreza.. Sería muy triste que en un país donde se asesina tan horrorosamente a los salvadoreños no hubiera sacerdotes asesinados» (Sobrino, Jon: *Compañeros de Jesús*, ST, 1989, pág. 46).

Esta Iglesia pobre es la que defiende a las víctimas, denuncia a los ídolos opresores y anuncia al Dios de la vida. Se convierte, entonces, en portadora de una buena noticia para los pobres de este mundo.

La interpelación de la teología de la liberación es, en este sentido, ineludible: ¿Por qué y en qué medida la Iglesia se ha convertido en Iglesia de los ricos?

La teología de la liberación admite claramente que la perspectiva y lugar de su quehacer teológico son los pobres. Es una perspectiva limitada y condicionada, y, si se quiere, hasta partidaria. Pero no por eso deja de ser universal, ya que un compromiso humano y cristiano nunca resulta más universal que cuando se aplica allá donde más amplia y evidente es la opresión. La teología de la liberación resulta universal, puesto que lucha para que las causas universales de la vida, de la justicia y de la libertad, de los derechos humanos, se hagan realidad efectiva en quienes se ven privados de ellas. No hay universalidad verdadera si no se traduce en realizaciones concretas.

La teología de la liberación no renuncia a dar razón de la fe y de la esperanza, pero tal razón no la va a dar desde el Primer Mundo, desde la razón abstracta, desde la academia, desde los lugares clásicos donde se dan cita el poder económico, el saber teológico y el poder eclesiástico. El impacto producido por la teología de la liberación hay que buscarlo en la nueva vivencia del cristianismo en América Latina como fuerza de liberación de los oprimidos y en la nueva articulación teológica de esa vivencia.

Por estas razones, la teología de la liberación se constituyó, en cierto modo, en desafío para la teología europea, que se consideraba como única e irremplazable. Con respeto y rigor, la teología de la liberación demostró su validez, autonomía y diferencias frente a la teología europea. Se produjo entre ambas recelos, rupturas y hasta enfrentamientos, pero, finalmente, dejando aparte una posición ultraconservadora, cada una reconoce que trabaja en mundos y contextos diferentes, se aceptan mutuamente y se enriquecen a través de un diálogo recíproco.

Pero la teología de la liberación parece que, por primera vez, logró cuestionar la validez de la teología particularizada de Occidente, mostrarle su ausencia e ineptitud para América Latina en muchas de sus preguntas, hacerle deponer su arrogancia y, sobre todo, mostrarle su complicidad ideológica a lo largo de todo el proceso de colonización.

Otro gran desafío de la teología de la liberación a la Iglesia, y que va unido al anterior, es que sólo instalándose en la pobreza la Iglesia puede vivir y actuar como Jesús, desde el principio que configuró toda su vida: la misericordia.

La misericordia fue para Jesús la reacción connatural ante el sufrimiento y opresión de los pobres, de modo que para Él no hay punto más alto en el ser humano que el sentirse removido por la desgracia ajena. Ante el hermano necesitado, herido o explotado —sea éste persona individual o colectividades enteras—, el ejemplo del samaritano es paradigmático para todos sus discípulos.

A Dios sólo lo entiende de verdad quien lo ve actuando desde la misericordia; y al hombre sólo se lo ve entero cuando se siente poseído por la misericordia.

Una Iglesia rica, instalada en el poder, preocupada por el derecho o la ortodoxia, orientada a asegurar su relevancia ritual y clerical o a no perder su centralismo romano, podrá hacer cosas y cumplir muchas tareas, pero puede andar alejada de su objetivo primordial.

La Iglesia tiene su lugar natural en el mundo de los pobres. Y, para salir de otros lugares en que está y encarnarse en los pobres, debe dejarse poseer por la misericordia: «Si los crucificados de este mundo –escribe Jon Sobrino– no son capaces de remover las entrañas de la Iglesia, no sabemos qué tendrá fuerza para que la Iglesia se ponga en el primer escalón de la pobreza. Si la Iglesia ejercita la misericordia, una cosa al menos queda clara: la Iglesia saldrá de sí misma y, a la vez, se encaminará al lugar que debe estar: la pobreza» (“Dios o el dinero”, *Iglesias ricas y pobres y el principio-misericordia*, Centro Evangelio y Liberación, 1989, pág. 119).

Aquí, el reto es evidente para la Iglesia institucional e, incluso, para la teología progresista. Por encima de los derechos interiores de la Iglesia están los derechos prioritarios de la vida y de la libertad de innumerables pobres del mundo. «El cristianismo misericordioso puede ser progresista, y en América Latina lo es, pero éste, a veces, no es misericordioso» (Sobrino, Jon, ídem, pág. 119).

El ejercicio de la misericordia lleva también a la Iglesia a denunciar a los salteadores que producen víctimas, a desenmascarar la mentira y la opresión, a animar a los heridos para que se liberen de los salteadores. Pero esto es lo que los salteadores no le van a perdonar, y entonces le sobrevendrán amenazas e infamias, ataques y persecuciones: «A quienes ejercitan la misericordia no deseada por los salteadores les llaman hoy de todo. En América Latina les llaman subversivos, comunistas, liberacionistas, ateos. Últimamente, después de los acontecimientos del Este europeo, puede llamarlos, más suavemente, ingenuos, anacrónicos, pasados de moda...» (Sobrino, Jon, ídem, pág. 120).

Esta Iglesia que denuncia a los salteadores pone al descubierto a los ídolos de este mundo. Y ellos reaccionan contra ella con la persecución.

Ahora, en el ejercicio de la misericordia, las Iglesias deben establecer como una jerarquización o historización de la misma. Porque, aunque es verdad que en cada Iglesia hay heridas específicas, a las que hay que atender y sanar, hoy la catolicidad de la Iglesia nos exige que nos preguntemos cómo anda ese herido que es el mundo en su totalidad. Y hoy, el mayor sufrimiento es la pobreza de esos 5.000 millones de seres humanos y de la dignidad que lleva aneja. Esa gran herida aparece hoy con más radicalidad en el Tercero que en el Primer Mundo. Debemos repetirlo: por el mero hecho de haber nacido en el Tercer Mundo –El Salvador, Haití, Bangladesh...– los humanos tienen muchísima menos vida y muchísima menos dignidad que los que han nacido en Estados Unidos, Alemania u otros países de Europa. Es la herida fundamental, herida que atraviesa la misma creación de Dios. Si una Iglesia local no atiende a esa herida mundial, no podrá decirse que está recogida por el principio misericordia.

Esta reflexión, que parece obvia, no es compartida en muchas Iglesias. Y no lo es porque su situación de complot y opulencia les impide acercarse al mundo de la pobreza y ejercitar la misericordia. Quien quiera luz y sabiduría, que siga la Escritura: hay que ponerse junto al siervo sufriente y crucificado. Y, si además de estar allí, se les trata de bajar de la cruz, entonces su luz ilumina todavía más y se hace funda-

mental la convicción de que el mayor mal de este mundo es la injusticia y la opresión, y que la misión fundamental de la Iglesia es poner su fe al servicio de la liberación de los oprimidos.

Una Iglesia que ejercita la misericordia cumple una buenaventuranza, tiene gozo y puede mostrarlo. Su anuncio será gozoso.

Una Iglesia que ejercita la misericordia tiene credibilidad, precisamente porque en el mundo de hoy una misericordia consecuente es lo más ausente: «Entre los aburridos en la fe, los agnósticos y los increyentes, esa Iglesia hará al menos respetable el nombre de Dios y éste no será blasfemado por lo que hace la Iglesia» (Sobrino, Jon: *idem*, pág. 124).

Desafíos de la teología de la liberación al Occidente cristiano

Pero si lo dicho hasta aquí es un desafío ineludible para la Iglesia de Jesús, es mucho más para el mundo económico-político de Occidente, que se llama y hasta identifica con el mundo cristiano y no tiene empacho alguno en referirse a él como a su fundamento y razón legitimante.

Este mundo económico-político, que se presenta hoy triunfador bajo el nombre de capitalismo, es el máximo responsable de la pobreza existente y el que, por lógica, ve con mayor preocupación e irritación a la teología de la liberación.

Pero vayamos por partes:

El por qué de una campaña contra la teología de la liberación. No es casual que la teología de la liberación haya sido presentada ante la opinión pública como una teología peligrosa, poco seria, infecta de marxismo, contraria a las directrices del magisterio, etcétera. Pero no hay que ser muy listos para descubrir quién ha estado detrás de toda esa campaña. Y con una habilidad e insistencia inusitadas. Ya hubiera sido una desmesura que esas mismas agencias —y Estados Unidos tiene el 80% de ellas en sus manos— hubieran comentado, con una quinta parte de interés y espacio, otros documentos del magisterio de la Iglesia, acaso no menos importantes que los de la teología de la liberación. No es casual que Rockefeller, tras una gira por todo el continente sudamericano, dijera en 1969: «Si la Iglesia latinoamericana lleva a la práctica las conclusiones de Medellín, los intereses norteamericanos están en peligro». Y en el documento de Santa Fe, destinado a trazar las líneas de la política exterior de Reagan, se dice: «Hay que pasar a combatir directamente, y no aguardar a hacerlo con posterioridad, la teología de la liberación tal como es presentada por sacerdotes y teólogos de América Latina».

Acojamos, pues, con gusto y seriedad las posibles deficiencias de la teología de la liberación, y hagámosla progresar en un diálogo interno eclesial, pero no seamos incautos dejando de descubrir a los verdaderos enemigos que la atacan y que quisieran, bajo pretexto de algunas deficiencias, olvidarla y hacerla desaparecer. Sabemos a quiénes irrita la teología de la liberación y quiénes tienen miedo de ella. Ciertamente, no irrita a los pobres, ni son éstos los que tienen miedo de ella.

El problema hoy más importante: Norte contra Sur. La teología de la liberación no se va por las ramas y señala con seriedad y crudeza el problema más importante que hoy tiene la humanidad: la existencia de dos mundos –Norte y Sur–, enfrentados y cada vez más separados, y en la que uno es el poderoso y opresor, y el otro el débil y oprimido. Y esa relación no es natural, justa y tolerable, ni humana ni cristianamente. Y alza su análisis y su denuncia exigiendo, en nombre de la ciencia, la ética y el Evangelio, cambios y transformaciones que atiendan las necesidades y derechos de los más pobres.

Carácter idolátrico del sistema capitalista. Pero es aquí donde la racionalidad y eficiencia del sistema capitalista adquiere carácter idolátrico, pues se las quiere presentar como válidas e inapelables, y, además, en congruencia y concordancia con el cristianismo.

Para los analistas religiosos del movimiento neoconservador norteamericano, que se ha ido consolidando desde 1955 y hoy está en auge, la sociedad actual capitalista sufre una contradicción y enfermedad, pero éstas no son atribuibles a las estructuras económica y política del sistema, sino a la pérdida de otros valores ocurrida en el ámbito cultural y religioso. La subjetividad de los ciudadanos está desorientada y frustrada, vacía, porque los valores tradicionales morales han sufrido un quebranto. El hedonismo, la permisividad, el relativismo moral, el egoísmo, etc., son fallos que dimanan de una modernidad que exalta el yo y la secularización de la vida, y deben ser subsanados, no corrigiendo el sistema económico-político, sino activando y recuperando las funciones específicas de la religión, que consisten en asegurar el sentido de la vida, señalar límites y valores, inculcar el orden, el ascetismo, la eficiencia y el respeto a la autoridad.

Esta claro que, para nosotros, resulta inadmisible esta perspectiva de análisis y la función que se le asigna a la religión:

- El movimiento neoconservador trata de justificar, no el proyecto cristiano, sino el sistema capitalista. El punto de partida, asumido acríticamente, consiste, en este caso, en que el sueño particularizado de los norteamericanos pretende ser universal: “Lo que es bueno para los norteamericanos es bueno para toda la humanidad”. La idolatría americanista ciega y hace caer en la trampa de lo que niega la esencia de la democracia: el espíritu crítico.

- La función que estos analistas neoconservadores asignan a la religión aparece previamente falseada, pues se explica como un elemento al servicio de un sistema. La fe aparece aquí domesticada y esclavizada, no autónoma ni desvinculada de los poderes y el absolutismo políticos. Es una religión política y politizada.

- Nuestro diagnóstico coincide en el hecho de que la sociedad capitalista está enferma y sufre de contradicciones distorsionantes. Pero la raíz del mal está, precisamente, donde los ojos del movimiento neoconservador se cierran para no poder verla: en la economía y en la política capitalista.

Las causas reales de la crisis actual están en la estructura socioeconómica y política de un sistema que, por su misma naturaleza, hace imposible la ética interpersonal y comunitaria y corrompe las actitudes y valores más naturales y genuinos del hombre. La cultura puede intervenir indirectamente en determinados aspectos de la crisis actual, puede favorecer el hedonismo y el relativismo moral, pero las causas directas no son de ella.

Lewis H. Laphan, perfecto conocedor de la “psicología de los ricos”, escribe: «No hay nada en la doctrina del capitalismo industrial y financiero que obligue a la gente a preocuparse lo más mínimo de los demás. Obtener el máximo provecho en el menor tiempo posible, sin el menor sentido de comunidad, ese es el objetivo».

A la vista están los resultados lógicos de este sistema: disparidades cada vez mayores en cada una de las sociedades y a nivel mundial; grupos minoritarios cada vez más ricos y grandes minorías cada vez más empobrecidas; egoísmo y lucro desenfrenado; sustitución de la razón y del derecho internacional por la ley de la fuerza y de las armas; inhumanidad e insolidaridad en las relaciones entre los pueblos. Los ricos gastan cada vez más para defender su espacio privado, mantener sus seguridades y privilegios con unos sistemas cada vez más sofisticados. Hay cada vez más división y distancia. No hay comunidad, y si no hay comunidad, no hay democracia, porque sin comunidad no es posible la democracia.

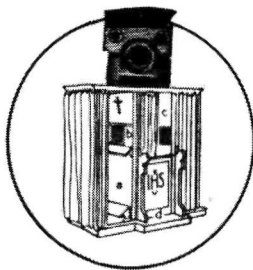
El sistema capitalista, con razón, es criticado por la teología de la liberación. Y, con razón, dicho sistema ataca a la teología de la liberación.

Hoy, más que nunca, los teólogos de la liberación consideran que el sistema está amenazado de idolatría. Hoy se considera absoluto vencedor. No existen otras alternativas porque su modelo de sociedad es perfecto y, al mismo tiempo, es la antiutopía socialista.

Pero los que miramos desde la periferia o desde los márgenes de la Historia vemos que el capitalismo es ciego para descubrir algo más allá de él mismo, para descubrir al “otro”, a otros pueblos y culturas. En todo caso, los mira como deficientes y con la intención de absorberlos.

Pero lo más detestable es la incapacidad y el cinismo del capitalismo para no aceptar la evidente pobreza e inhumanidad de la mayor parte de la humanidad. Novak llega al extremo sarcástico de afirmar que la encarnación humilde y despreciada de Dios se da en la multinacional.

¿Qué tiene que ver el cristianismo conservador con Jesús de Nazaret?: «Este cristianismo es una monstruosa tergiversación del predicado por Jesús de Nazaret. Aquí, la mediación estructural capitalista, que busca dar carne en la Historia al Reino de Dios, se alza por encima del Reino mismo. Termina subordinándolo todo a sí misma. Dios, o es de todos —sobre todo de los más pobres y necesitados—, o estamos ante una burla del Dios de Jesucristo. Este ídolo no salva al hombre ni a la Historia, sino a un grupo oligárquico, una especie de club privado de la salvación en medio del mundo».



Modernidad y crítica de la modernidad en la teología de la liberación

Michael Löwy

La antinomia entre tradición y modernidad es utilizada con frecuencia en las ciencias sociales –sobre todo en el contexto de los países del Tercer Mundo– como la clave principal de interpretación de la realidad económica, social, política y cultural. La utilidad de estas categorías no está puesta en duda, pero hay que evitar el riesgo de reducción de todo análisis a una dicotomía dualista, incapaz de dar cuenta del carácter ambivalente –o polivalente– de los fenómenos observados. A menudo, lejos de ser contradictorias, modernidad y tradición están articuladas, asociadas y combinadas de manera complementaria; un proceso en el cual los componentes tradicionales no son necesariamente un peso muerto (“vestigios del pasado”), sino un elemento activo de la renovación cultural. Tampoco hay que olvidar que la modernidad es, en sí, un fenómeno ambiguo, atravesado por tensiones entre la herencia de la Revolución Industrial y la de la Revolución Francesa, entre el liberalismo y la democracia, entre racionalidad instrumental y racionalidad sustancial.

Ciertos autores europeos denuncian lo que les parece ser una contradicción irreductible en el seno de la teología de la liberación, entre su dimensión moderna y su crítica de la modernidad. Nuestra hipótesis es que la originalidad de la teología de la liberación proviene precisamente de una síntesis que rebasa (algunos dirían “dialécticamente”) la oposición clásica entre tradición y modernidad. La teología de la liberación y el movimiento social del cual es expresión (el *cristianismo de la liberación* o la Iglesia de los Pobres) están a la vez en el extremo más avanzado de la corriente modernista en el catolicismo y son herederos de una perspectiva crítica de la modernidad, de inspiración católica “tradicional” –o *intransigente*, utilizando la terminología de Émile Poulat. Examinemos brevemente estas dos vertientes de la teología latinoamericana de la liberación.

El globo de oxígeno

1. Defensa de las libertades modernas. La teología de la liberación hace suyos los valores modernos de la Revolución Francesa –libertad, igualdad, fraternidad–, la democracia y la separación entre la Iglesia y el Estado. Como observa Leonardo Boff, la nueva teología no se reconocía en una cierta tradición de la Iglesia/institución que, «particularmente a partir del siglo XVI, será una Iglesia que se define por los “contra”: estará contra la Reforma (1521), contra las revoluciones (1789), contra los valores consagrados de hoy, como la libertad de conciencia, aún condenada en 1856 por Gregorio XVI como *deliramentum*, y la libertad de opinión, condenada al anatema como “error pestilente” por el mismo Papa, contra la democracia, etcétera» ^{1/}. En el

^{1/} Boff, Leonardo: *Igreja, Carisma e Poder*, p. 94.

mismo sentido, Gustavo Gutiérrez rechaza categóricamente la posición retrógrada de los Papas del siglo XIX, que permiten a los sectores más conservadores de la Iglesia (los que albergaban la esperanza de una restauración del antiguo orden social) eliminar o reducir al silencio, con gran despliegue de condenas, a los «grupos más abiertos al movimiento de las libertades modernas y al pensamiento crítico»: en este espíritu, celebra al Vaticano II como una saludable apertura hacia la sociedad moderna, hacia las grandes reivindicaciones de la modernidad (derechos humanos, libertades, igualdad social, etcétera), en una palabra, como un «globo de oxígeno en una atmósfera que se volvía asfixiante» **2/**.

Esta opción moderna conduce a ciertos teólogos de la liberación a una crítica del autoritarismo y de las limitaciones de la libertad en el seno de la Iglesia. Si bien todos los nuevos teólogos comparten una eclesiología democrática, que relativiza el poder clerical y concibe a la Iglesia como un “pueblo de Dios” que debe constituirse “a partir de la base”, pocos han ido tan lejos como Leonardo Boff en la impugnación explícita del poder de Roma. En su libro *Iglesia, carisma y poder* (1981), pone en tela de juicio, de una manera bastante directa, la autoridad jerárquica en la Iglesia y su estilo de poder romano imperial y feudal, su tradición de intolerancia y de dogmatismo (simbolizada durante muchos siglos por la Inquisición), la represión de toda crítica venida de abajo y el rechazo de la libertad de pensamiento. También denuncia la pretensión de la Iglesia a la infalibilidad y el excesivo poder personal de los Papas (¡que compara con el del secretario general del Partido Comunista de la Unión Soviética!). Como se sabe, después de la publicación de este libro, Leonardo Boff fue condenado por Roma a un año de “silencio extremo” **3/**.

Jamás la corriente llamada “modernista” en el catolicismo había ido tan lejos en la crítica de la autoridad eclesiástica. Es verdad, sin embargo, que no todos los teólogos de la liberación comparten esta actitud de Leonardo Boff. Por ejemplo, a partir de 1971 Gustavo Gutiérrez observaba: «Detenerse en problemas intraeclesiales, como sucede a menudo con ciertas formas de protesta en el interior de la Iglesia, especialmente en los países desarrollados, es pasar por alto la mina más rica para una auténtica renovación de la Iglesia». En su opinión, los cambios internos serán realizados en función del compromiso real con el mundo exterior **4/**.

El libro de Boff toca también otro tema explosivo, directamente ligado al problema de los derechos humanos: la discriminación de la mujer en la Iglesia y su exclusión jurídica de las funciones sacramentales. A pesar de que constituyen la mitad —en las comunidades cristianas de base (CCBs), la gran mayoría— del total de los creyentes (y de que las religiosas son diez veces más numerosas que los religiosos), las mujeres son «jurídicamente consideradas como incapaces para casi todas las funciones de dirección en la Iglesia y... excluidas del acceso a los cargos sacerdotales vinculados al sacramento de la Orden» **5/**.

En cuanto a las candentes cuestiones de la ética sexual —divorcio, anticoncepción, aborto—, hay que hacer constar que la posición de los teólogos de la liberación tiende

2/ Gutiérrez, Gustavo: *La Force Historique des Pauvres*, Paris, Ceri, 1986, pp. 178-184.

3/ Boff, Leonardo: *op. cit.*, pp. 41, 72-75

4/ Gutiérrez, Gustavo: *Théologie de la Libération*, p. 261.

5/ Boff, Leonardo: *op. cit.*, p. 63.

a ser muy prudente. ¿Es ésta una abstención táctica u obedece a convicciones premodernas, producidas por una formación tradicionalista impregnada de filosofía del derecho natural? No obstante, algunos teólogos, como por ejemplo Frei Betto, han tomado posición a favor de la despenalización del aborto.

2. La valoración positiva del análisis científico y la integración de las ciencias sociales en la teología. Durante mucho tiempo, la utilización de las ciencias sociales por la teología fue rechazada por la Iglesia católica como una herejía “modernista”. Esto comenzó a cambiar después de la Segunda Guerra Mundial y finalmente, en el Concilio Vaticano II, se recomienda la utilización de los descubrimientos de los «scientiarum profanum, imprimis psychologiae et sociologiae» (*Gaudium et Spes*).

Sin embargo, en América Latina, y en particular en Brasil, bajo la influencia del padre Lebrecht y de sus centros de “Economía y Humanismo”, las ciencias sociales ya eran bastante sistemáticamente empleadas desde los años cincuenta, mucho antes del Concilio. A partir de los años setenta, la ciencia social marxista –tanto la crítica de la economía política como el análisis de las clases sociales– y en particular sus variantes latinoamericanas (como la teoría de la dependencia), se convierten en el principal instrumento “socioanalítico” de la teología de la liberación. Es considerada por los teólogos como una “herramienta” indispensable para conocer y juzgar la realidad social –especialmente para explicar las causas de la pobreza en América Latina– y por consiguiente como una mediación necesaria de la reflexión teológica sobre la práctica de los cristianos.

Resulta útil especificar que para este concepto eminentemente moderno de ninguna manera se trata de someter las ciencias sociales a imperativos religiosos, ni de transformarlas en una nueva *ancilla theologiae* (según la definición escolástica de la filosofía como “esclava de la teología”). La teología de la liberación reconoce la independencia de la investigación científica con respecto a los presupuestos o dogmas de la religión, y se limita a utilizar sus resultados. Como recalca Gutiérrez, «el empleo de las disciplinas sociales para conocer mejor la realidad social exige un gran respeto por su propio campo de acción y por la justa autonomía de lo político» /6/. Al mismo tiempo es evidente que, en una amplia medida, los criterios sociales, éticos y religiosos determinan qué tipo de ciencia social será elegida por los teólogos, qué método científico privilegiarán.

Contrariamente a lo que escriben frecuentemente los propios teólogos, su relación con el marxismo no se limita al aspecto científico-social, al empleo de una simple “herramienta” cognoscitiva. Es al mismo tiempo, si no más aún, una relación política. Existe una innegable afinidad electiva entre ciertos aspectos de la tradición socialista y de la tradición cristiana (valorización del pobre, universalismo, utopía comunitaria, crítica de la racionalidad mercantil), que va a convertirse, en la teología de la liberación latinoamericana, en una relación de convergencia activa.

La crítica de la modernidad

Si la teología de la liberación invoca la herencia de la Revolución Francesa y sus principales logros desde el punto de vista de los derechos humanos y de la democra-

cia, su posición es mucho más crítica con respecto a otro rasgo de la modernidad: la civilización industrial/capitalista, tal y como nace en el siglo XVIII (con la Revolución Industrial) y se desarrolla hasta hoy. Una civilización fundada sobre el progreso científico y técnico, la acumulación del capital, la expansión de la producción y del consumo de mercancías, el individualismo, el espíritu de cálculo económico (*Rechenhaftigkeit*), la racionalidad instrumental (*Zweckrationalität*) y el desencanto del mundo (*Entzauberung der Welt*) (repetimos las bien conocidas fórmulas de Max Weber).

El último error enumerado en la larga lista del *Syllabus* (1864) de Pío IX es la herejía según la cual «el Pontífice Romano puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna». Sin compartir una postura de rechazo global de este tipo, la teología de la liberación tiende no obstante a criticar, de manera intransigente, las consecuencias —a su juicio nefastas— que un cierto tipo de progreso económico, de liberalismo y de civilización moderna ha tenido para los pobres de América Latina (y del Tercer Mundo en general). Esta crítica combina elementos tradicionales —es decir, referencias a valores sociales, éticos y religiosos premodernos, preindustriales o precapitalistas— y valores de la modernidad en sí.

1. Crítica del capitalismo. La crítica del “capitalismo liberal”, o del capitalismo a secas, es una antigua tradición católica. Se diría que existe una desconfianza, una hostilidad, una antipatía —en el viejo sentido alquimista del término: “falta de afinidad entre dos sustancias”— hacia este sistema económico. Max Weber jamás ha escrito trabajo alguno sobre “la ética católica y el espíritu del capitalismo”, pero en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* observa que la doctrina moral predominante en la Iglesia romana (desde fines de la Edad Media), «rechazaba el espíritu de adquisición capitalista como *turpitud*». En su obra encontramos múltiples indicaciones sobre las causas de este antagonismo. El motivo esencial es el siguiente: «Toda relación puramente personal, de hombre a hombre, cualquiera que sea, incluyendo la reducción a la esclavitud, puede reglamentarse éticamente, pueden plantearse postulados éticos, porque la estructura de esta relación depende de la voluntad personal de los participantes y entonces le deja el campo libre al desarrollo de la virtud de la caridad. Pero éste no es el caso de las relaciones comerciales racionales, y menos aun cuando están más racionalmente diferenciadas... El universo funcionalizado (*Versachlicht*: sería más exacto traducirlo por reificado) del capitalismo no ofrece lugar alguno para esta orientación caritativa... A la ética religiosa se opone un mundo de relaciones interpersonales que, en principio, no puede doblegarse a sus normas originales. Por consiguiente, con una ambigüedad característica, el clero siempre ha apoyado al patriarcalismo, en interés del tradicionalismo, contra de las relaciones impersonales de dependencia, aunque, por otra parte, la profecía corte los vínculos patriarcales». Esta oposición entre la racionalidad ética de la Iglesia y la racionalidad económica el capital explica, según Weber, «la profunda aversión de la ética católica, y más tarde también luterana, contra toda iniciativa capitalista», una aversión que «se apoya fundamentalmente sobre el temor a la impersonalidad de las relaciones con-

6/ Gutiérrez, Gustavo: *Teología y ciencias sociales*, 1984, en *Théologie de la Libération. Documents et Débats*, París, Cerf, 1985, p. 193.

tractuales en la economía capitalista» 7/.

La teología de la liberación, es heredera de esta tradición en la medida que los teólogos latinoamericanos han estado profundamente influidos, a través de toda su formación, por la doctrina social de la Iglesia y por su postura negativa hacia el dinero y la mercancía. Pero innova considerablemente en varios sentidos: a) la radicaliza en un sentido más general y sistemático; b) articula la crítica moral con un análisis económico moderno (de inspiración marxista) de la explotación; c) sustituye la caridad por la justicia social; d) rehúsa idealizar el pasado patriarcal; e) propone como alternativa una economía socializada.

No obstante, sin esta tradición no se puede comprender el carácter intransigente del anticapitalismo de la teología de la liberación, mucho más categórico que el de ciertas corrientes marxistas (como los partidos comunistas latinoamericanos, favorables al "desarrollo industrial").

Esta oposición entre moral cristiana y modernidad capitalista alimenta la crítica de los teólogos latinoamericanos contra la reconciliación de la Iglesia con el mundo moderno. Según Pablo Richard,

«para las clases oprimidas, esta convergencia o coherencia entre fe y mundo moderno es una realidad extraña y soportada, pues representa la sacralización de la opresión. El encuentro entre fe y razón científica moderna, entre salvación y progreso humano, aparece así como el reflejo coherente del encuentro o conciliación entre Iglesia y clases dominantes. El proceso de modernización de la Iglesia y de conciliación con el mundo moderno, en la medida que legitima el sistema de dominación, se pervierte a sí mismo... El cristianismo, reducido por la modernización a un código formal de valores y de principios, no puede interferir para nada en el cálculo económico, en la ley del beneficio máximo, en la ley del mercado». La vida económica sigue su curso según «la lógica implacable de la racionalidad económica y política del sistema capitalista moderno» 8/.

Las primeras tentativas de renovación radical de la tradición católica de crítica del "capitalismo liberal" —y su transformación en una crítica del capitalismo a secas— aparecen en América Latina mucho antes que la teología de la liberación, en los textos de la JUC (Juventud Universitaria Cristiana) brasileña de 1960. Mezclando citas de encíclicas papales con extractos de Emmanuel Mounier, y conceptos económicos marxistas con categorías morales tomistas, uno de esos documentos, *Líneas Directrices de un Ideal Histórico para el Pueblo Brasileño*, proclamaba: «Lo que debemos decir, sin tergiversaciones, es que el capitalismo, en su realidad histórica, tiene que ser condenado por la conciencia cristiana. ¿Es necesario aportar justificaciones para este juicio? Es más que suficiente recordar algunas de las alienaciones de la persona humana que caracterizan la situación capitalista concreta: reducción del trabajo humano a la condición de mercancía; dictadura de la propiedad privada, no sometida a las exigencias del bien común; abuso del poder económico; competencia desatada por una parte, y prácticas monopólicas de toda especie, por otra; motivación principal en el espíritu de lucro... etcétera.» Como alternativa, la JUC propone «la

7/ Weber, Max: *L'ethique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon, 1964, p. 76, *Économie et Société*, Paris, Plon, 1971, pp. 591-92, *Wirtschaftsgeschichte*, Dritte Auflage, 1978, pp. 300-315.

8/ Richard, Pablo: *La Iglesia entre la modernidad y la liberación*, *Parole et Société*, Vozes, 1978, pp. 32-33.

sustitución de la economía anárquica, fundada en la ganancia, por una economía organizada en el interior de las perspectivas totales de la persona (ver Emmanuel Mounier, *El personalismo*, p. 120 de la edición francesa)», lo que implica «la abolición del anonimato de la propiedad capitalista», gracias a la «nacionalización... de los sectores productivos fundamentales y de las categorías de bienes cuya apropiación privada pone en peligro el bien común de los brasileños» /9. Los textos de los estudiantes brasileños de 1960 fueron en realidad el primer embrión de una nueva cultura católica y cristiana —específicamente latinoamericana— que iba a desembocar, durante los años setenta, en la expansión de la teología de la liberación.

2. Contra la privatización de la fe. La teología de la liberación comparte con la intransigencia católica más tradicional el rechazo de la privatización de la fe y la separación de las esferas —típicamente liberal y moderna— entre lo político y lo religioso. Como observa Danielle Hervieu-Léger, en un comentario sobre los trabajos de Émile Poulat, del mismo fondo intransigente salen ramificaciones tan distintas como el integrismo por una parte y el cristianismo revolucionario por otra y su único rasgo común es el rechazo del liberalismo /10.

Al criticar las teologías liberales, Gustavo Gutiérrez escribe: «Prestando una mayor atención a las reivindicaciones de la sociedad burguesa, esas teologías habían aceptado el lugar en que ésta las confinaba: la esfera de la conciencia privada» /11. En la medida que su gestión implique efectivamente una “repolitización” del campo religioso y una intervención religiosa en el campo político, los teólogos de la liberación serán acusados por ciertos críticos liberales de ser un obstáculo para la modernización. Por ejemplo, el sociólogo norteamericano de la escuela funcionalista, Ivan Vallier, acusa a los sacerdotes revolucionarios de tener una influencia «retrógrada y tradicionalista». La modernización exige una diferenciación de dominios «que permite a las esferas no-religiosas de la sociedad avanzar de manera autónoma, es decir, dentro de los marcos normativos no-religiosos». Pero el “radicalismo clerical” de los sacerdotes revolucionarios constituye «una negativa implícita a reconocer que las esferas civil y eclesiástica deben estar diferenciadas. Al confundir, al menos simbólicamente, los niveles político y religioso de la realidad, hay no sólo un efecto “tradicionalizador”, sino que además se generan resultados retrógrados, en la medida que las diferencias políticas se ven reforzadas por identidades y significaciones religiosas, que amenazan con producir divisiones irreconciliables».

En conclusión, el “radicalismo clerical” es negativo, porque obstruye «el desarrollo cívico y el proceso de construcción de la nación» /12. En efecto, la teología de la liberación no acepta limitarse a la “esfera eclesiástica” dejando la economía y la política libradas a su desarrollo “autónomo”. Bajo este punto de vista puede trazarse un paralelo con la tradición intransigente y su negativa a la separación moderna de las

9/ Documento anexo del libro de Gonzaga de Souza Lima, Luis: *Evolução Política dos Católicos e da Igreja no Brasil. Hipóteses para uma interpretação*, Petrópolis, Vozes, 1979, pp. 80-89.

10/ Hervieu-Léger, Danielle: *op. cit.*, p. 299.

11/ Gutiérrez, Gustavo: *La force historique des pauvres*, p. 187.

12/ Vallier, Ivan: *Sacerdotes radicales y revolución*, en O. Chalmers ed., *Change in Latin America. New Interpretations of its Politics and Society*, Nueva York, Academia de Ciencias Políticas, 1972, pp. 17-23.

esferas. Como observa Juan Carlos Scanone, la teología de la liberación no acepta el principio de autonomía de lo temporal que defiende el racionalismo moderno, ni la tranquilizante separación de los planos (temporal y espiritual) del progresismo liberal /13. Sin embargo, el tipo de análisis representado por Vallier es demasiado superficial y formalista porque no da cuenta del hecho de que el *cristianismo de la liberación* latinoamericana también va a innovar radicalmente con respecto a la tradición: a) al preconizar la más absoluta separación entre la Iglesia y el Estado; b) al rechazar la idea de un partido o sindicato católico y reconocer la necesaria autonomía de los movimientos políticos y sociales; c) al rechazar toda idea de regreso al “catolicismo político” precrítico y su ilusión de una “nueva cristiandad” (aquí, Gutiérrez se vale de Metz y sus discípulos); d) al proponer la participación de los cristianos en los controvertidos movimientos populares laicos /14. Para la teología de la liberación no hay contradicción entre esta exigencia de democracia moderna y secular y el compromiso de los cristianos en el campo político. Se trata de dos niveles diferentes de aproximación a la relación entre religión y política: en el terreno institucional, es indispensable hacer prevalecer la separación y la autonomía; pero en el terreno ético-político el compromiso se convierte en el imperativo esencial.

3. Crítica del individualismo. Para Gustavo Gutiérrez «el individualismo es la nota más importante de la ideología moderna y de la sociedad burguesa. Para la mentalidad moderna, el hombre es un comienzo absoluto, un centro autónomo de decisiones. La iniciativa y el interés individuales son el punto de partida y el motor de la actividad económica». No titubea en utilizar, en este contexto, los trabajos del sociólogo marxista (heterodoxo) Lucien Goldmann, que había mostrado la oposición entre la religión como sistema de valores transindividuales y la problemática estrictamente individualista de la Ilustración y de la economía de mercado /15. Para los teólogos de la liberación y los agentes pastorales comprometidos en el trabajo junto a las comunidades de base, uno de los aspectos más negativos —desde el punto de vista social y ético— de la modernidad urbano-industrial en América Latina es la destrucción de los vínculos colectivos tradicionales: poblaciones enteras son desarraigadas de sus comunidades rurales tradicionales por el desarrollo del capitalismo en el campo y lanzadas a la periferia de los grandes centros urbanos, donde encuentran una atmósfera de individualismo egoísta y de competencia desenfadada. En un reciente libro sobre las comunidades de base, Marcello Azevedo (teólogo jesuita brasileño) critica la modernidad capitalista como responsable de la ruptura de los vínculos entre el individuo y su grupo, y presenta a las CCBs como la expresión concentrada de la doble tentativa de hacer revivir la comunidad en la sociedad y en la Iglesia /16.

Uno de los ejes de actividad de las pastorales populares —por ejemplo la pastoral de la tierra y la pastoral indígena— es la defensa de las comunidades tradicionales (rurales o indígenas) amenazadas por la voracidad de las grandes empresas agroindustriales

13/ Scannone, Juan Carlos: *Teología y política*, en Enrique Dussel, Gustavo Gutiérrez et al., *Les luttes de libération bousculent la théologie*, Paris, Cerf, 1975, pp. 144-148.

14/ Gutiérrez, Gustavo: *La force historique des pauvres*, p. 187.

15/ *Ibid.*, pp. 172-73, 218.

16/ Azevedo, Marcello: *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da Fé*, Sao Paulo, Ed. Loyola, cap. II, I.

o por los grandes proyectos modernizadores del Estado. En los centros urbanos se trata, a través de las CCBs, de reconstruir una vida comunitaria y apoyarse en las tradiciones del pasado aún presentes en la memoria colectiva: costumbres de vecindario, solidaridad y ayuda mutua, etcétera. Un observador agudo de las comunidades de base, el teólogo norteamericano Harvey Cox, sugiere que a través de las CCBs la población pobre «se reapropie de un conjunto de historias y de una tradición moral que han sobrevivido al ataque devastador de la modernización capitalista y que ahora comienzan a suministrar una alternativa al sistema establecido de valores y de significados». El nuevo cristianismo latinoamericano tiene «un estilo organizativo que privilegia a la comunidad respecto del individuo, a los modos de vida comunitarios orgánicos, respecto de los mecánicos» /17.

¿Se trata, acaso, de un regreso a la comunidad premoderna, tradicional, la *Gemeinschaft* orgánica de la que hablaba Tönnies? Sí y no. Sí, en la medida que, frente a una sociedad moderna que, según Leonardo Boff, «engendra una atomización de la existencia y un anonimato generalizado de las personas», se trata de crear «comunidades donde las personas se conozcan y se reconozcan», caracterizadas por los «tratos directos, por la reciprocidad, por la fraternidad profunda, la ayuda mutua, la comunión en las ideas evangélicas y la igualdad entre los miembros» /18. No, porque estas comunidades no son la simple reproducción de relaciones sociales premodernas.

Aquí también la teología de la liberación y las CCBs van a innovar: como muy oportunamente observa Harvey Cox, éstas contienen un aspecto de elección individual que es típicamente moderno y que engendra formas de solidaridad nuevas que ya no tienen nada que ver con las estructuras arcaicas campesinas /19. No se trata de reconstituir comunidades tradicionales, es decir estructuras cerradas y autoritarias, con un sistema de normas y de obligaciones impuestas al individuo (desde su nacimiento) por la familia, la tribu, la localidad o el grupo religioso. Lo que se quiere es la formación de un nuevo tipo de comunidad que incorpore necesariamente algunas de las “libertades modernas” más importantes, comenzando por la libre decisión de adherirse o no. Por este aspecto moderno, se puede considerar a las CCBs como agrupamientos voluntarios utópicos, en el sentido que Jean Séguy da a este concepto, es decir, agrupamientos cuyos miembros participan por su propia voluntad y que tienden (implícita o explícitamente) a transformar —de manera por lo menos opcionalmente radical— los sistemas sociales globales existentes /20. Lo que las CCBs intentan rescatar de la tradición comunitaria son las relaciones personales “primarias”, las prácticas de ayuda mutua y la comunión en torno a una fe compartida.

4. Crítica de la modernización económica, del culto al progreso técnico y de la ideología del desarrollo. La posición de la Iglesia latinoamericana respecto al desarrollo económico y la tecnología moderna antes de la aparición de las CCBs, no era en absoluto negativa: en el marco de lo que podría denominarse una

17/ Cox, Harvey: *Religion in the Secular City. Toward a Post-Modern Theology*, Nueva York, Simon and Schuster, 1964, pp. 103-215.

18/ Boff, Leonardo: *Église en Genèse. Les communautés de base*, París, Desclée, 1978, pp. 7, 8, 14, 15, 21.

19/ Cox, Harvey: *op. cit.*, p. 127.

20/ Séguy, Jean: “Protesta socio-religiosa y contracultura”, Seminario en el EPHE, 1973-1974, p. 11.

“teología del desarrollo” –dominante entre los años 1955-1960– era favorable a la modernización económica, aunque aspirando a corregir algunos de sus aspectos según los principios de la ética cristiana.

Con la radicalización de la JUC durante los años sesenta y la expansión de la teología de la liberación durante los años setenta, esta óptica “desarrollista” es superada en beneficio de una visión mucho más crítica del modelo capitalista de desarrollo, inspirada, al menos en parte, por la sociología marxista latinoamericana y la teoría de la dependencia (ver, por ejemplo, los ataques de un André Gunder Frank contra las doctrinas norteamericanas de la modernización económica). Esta nueva visión va a influir de manera directa la cultura socio-religiosa de las comunidades de base de los años setenta y ochenta. A partir de esta época, los sectores más dinámicos de la Iglesia consideran que el medio privilegiado para la solución de los problemas del país no es la modernización tecnológica sino el cambio social.

Para la teología de la liberación, el desarrollo industrial, las nuevas técnicas y la modernización de la producción están lejos de constituir una solución a los problemas sociales: por el contrario, a menudo agravan e intensifican dichos problemas. Según Hugo Assmann, en un texto redactado en 1970, “el precio excesivo pagado por el desarrollo es la alienación creciente de amplios sectores de la comunidad y la represión de todas las formas de protesta”. En su opinión, el gran mérito de los textos de la Conferencia Episcopal de Medellín (1968) –a pesar de su carácter demasiado descriptivo– es la inclusión de “muchos elementos de crítica al ‘desarrollismo’” **21**. También Gutiérrez, en su libro de 1971, pone en tela de juicio esta ideología del progreso económico: «La óptica “desarrollista” de la modernización impedía ver, pues, tanto la complejidad del problema como los inevitables aspectos conflictivos del proceso tomado en su conjunto» **22**.

Evidentemente, la alternativa a la modernización no es la tradición, sino la liberación social, concepto moderno que se articula con la teoría de la dependencia de los científicos sociales latinoamericanos.

De un modo general los teólogos de la liberación y los dirigentes de las comunidades de base critican la ideología modernizadora de las élites brasileñas (tanto conservadoras como progresistas) y llaman la atención sobre los límites, las contradicciones y los desastres de la modernidad industrial/capitalista. Un *leitmotiv* de sus documentos es que el progreso en el Brasil se hace a expensas de los pobres. La tecnología en calidad de tal no ocupa un lugar central en este discurso crítico. Nos limitamos a observar que, en la sociedad brasileña actual, la modernidad tecnológica y los bienes de civilización están monopolizados por (o puestos al servicio de) el Estado y las clases dominantes. Se puede comprobar en la actitud de las CCBs –incluyendo a los teólogos, agentes pastorales, obispos y consejeros laicos que animan las comunidades– una gran desconfianza hacia los “megaproyectos de desarrollo” basados en la tecnología moderna: presas termoeléctricas, rutas gigantescas, complejos químicos o nucleares, agroempresas, etcétera. Estos proyectos son con frecuencia tachados de “faraónicos”, expresión bíblica que alude a referencias religiosas y sociales negati-

21/ Assmann, Hugo: *Theology for a Nomad Church*, Orbis Books, 1976, pp. 49-50.

22/ Gutiérrez, Gustavo: *Théologie de la Libération*, p. 92, Cf. también pp. 39-40, 90-91. El término “desarrollismo” designa en América Latina a la ideología del desarrollo.

vas. Los proyectos que cuentan con el favor de las CEBS son proyectos cooperativos modestos, con técnicas tradicionales o semimodernas, que consumen poco capital y mucha mano de obra.

Dicho esto, la teología de la liberación y las CCBs carecen de doctrina explícita sobre la tecnología. Es más bien el contexto social y político asociado al empleo de las tecnologías modernas lo que es rechazado o criticado.

Las técnicas modernas no son juzgadas por sus resultados económicos —en términos de utilidades, rentabilidad, productividad, exportación, entrada de divisas, etcétera— sino por sus consecuencias sociales para los pobres. Si las consecuencias son positivas —en términos de empleo o de mejoramiento de las condiciones de vida— son aceptadas; si no, se las rechaza. Se advierte aquí un cierto pragmatismo, mezclado con una postura moral de inspiración religiosa: la opción prioritaria por los pobres es el criterio para evaluar la tecnología.

De un modo general, las CCBs rurales son más desconfiadas que las urbanas con respecto a los beneficios de la técnica moderna. Se es testigo así, en el curso de los últimos años, de frecuentes conflictos en el Brasil en torno a la construcción de presas hidroeléctricas; al principio, las CCBs, los obispos, la Comisión Pastoral de la Tierra exigieron sobre todo la indemnización de los campesinos expulsados. Un ejemplo: obispos y agentes pastorales de ciertas regiones del nordeste brasileño se reunieron en marzo de 1977 y publicaron una declaración que denuncia los grandes trabajos hidráulicos emprendidos por el régimen militar «en nombre de un progreso cuyo resultado es la concentración de la riqueza en manos de una minoría privilegiada» y que, lejos de ayudar a los pobres, les arrebató la última parcela de tierra y los lanza al más absoluto abandono. Sin embargo, este documento evita un rechazo a la modernización técnica: «No negamos la validez de las centrales hidroeléctricas ni de los proyectos de irrigación, pero condenamos la manera como esos trabajos se realizan sin tomar en consideración la dignidad de la persona humana ni la reubicación de las familias expulsadas» /23.

Hacia la misma época, en el sur del país, la Comisión Pastoral de la Tierra critica los estragos causados por la gigantesca presa de Itaipú, en un documento titulado *El mausoleo del faraón*, /24 que denuncia sobre todo las formas de expropiación de los campesinos y la insuficiencia de las indemnizaciones. Sin embargo, en el curso de los últimos años, las CCBs, la Comisión Pastoral y sus consejeros técnicos comienzan a poner en tela de juicio a las presas en sí —y a otros “megaproyectos”— a partir de criterios ecológicos /25. En este terreno, se produce actualmente una convergencia entre una parte de la Iglesia brasileña (las CCBs, la teología de la liberación, algunos obispos), de los sindicalistas de las ciudades y del campo, ciertos intelectuales de tradición cristiana o de la izquierda laica, y los ecologistas, especialmente en torno a la campaña para la protección de la Amazonia.

23/ “Denuncia de tres obispos en el valle de San Francisco”, en *Pastoral da Terra*, Ediciones Paulinas, 1981, pp. 187-88, (*Estudios de la CNBB II*).

24/ *Mausoléu do Faraó*, Curitiba, 1979, CPT, 1979.

25/ Vease, por ejemplo, los trabajos del Centro Ecueménico de Documentación e Información, cuya revista *Tempo e Presença* publicó en julio de 1979 un expediente sobre “El Estado y la tierra: el sindicalismo, las presas, la agroindustria”.

Por otra parte, frente al desarrollo de la agroempresa moderna y técnicamente sofisticada (máquinas, insecticidas, fertilizantes), volcada hacia las exportaciones, las CEBS y la CPT intentan organizar cooperativas rurales, apoyándose en viejas tradiciones de trabajo colectivo y de ayuda mutua comunitaria (el *Mutirao*) /26.

Un capítulo aparte es la actitud de los teólogos de la liberación y de la Iglesia de los Pobres con respecto a los medios de comunicación de masas. Se observa en general una gran desconfianza hacia ellos (televisión, radio, prensa), considerados como instrumentos de manipulación del pueblo. La crítica de la televisión es un tema importante de la teología de la liberación, pero referido más al contenido de los programas que al aspecto técnico en sí de ese medio. De todas maneras, los teólogos de la liberación –al contrario que los evangelistas protestantes y que ciertos obispos– se muestran poco inclinados a utilizar la televisión.

Recientemente, el teólogo (y animador de las CEBS) Hugo Assmann dedica una obra a la crítica de la “Iglesia electrónica” norteamericana y de su impacto en América latina. Más allá de la denuncia de lo que él denomina “el capitalismo cristiano” de los teleevangelistas protestantes, él plantea la pregunta respecto de comunicación en sí: ¿no será éste, por su propia naturaleza, una máquina fetichizadora de la realidad? Su conclusión provisional es la de que «la religión, vía TV, desemboca, casi inevitablemente en la legitimación religiosa de una fetichización ya existente», en la medida, particularmente en que la participación reflexiva del telespectador es mínima. Sin embargo, Assmann no quiere encerrarse en un rechazo global poco realista: «La TV llegó para quedarse; hay que saber vivir con ella; de nada sirve adoptar una actitud apocalíptica (en el sentido que Umberto Eco le da a este término en su libro *Apocalípticos e integrados*) y de denuncia respecto de la TV; ella es también una extraordinaria fuerza socializadora de rupturas necesarias en numerosos dominios del comportamiento social» /27.

Así pues, se puede afirmar que la actitud de la teología de la liberación y de las CCBs no es la de un rechazo categórico con respecto a la tecnología, sino una postura pragmática, reservada y crítica, que contrasta vivamente con el entusiasmo tecnológico de las élites (empresarios, tecnócratas, militares), de los intelectuales modernizantes –tanto de derecha como de izquierda– y, por cierto, de las Iglesias evangélicas de origen norteamericano (y también, más recientemente, de ciertos medios católicos tradicionalistas, en torno al proyecto *Lumen 2000*).

Como conclusión

La teología de la liberación y el movimiento social que inspira oponen a la modernidad “realmente existente” en América Latina (el capitalismo dependiente) una modernidad utópica (la sociedad sin clases), a través de la mediación socioanalítica de la teoría marxista, que combina la crítica de la primera con la promesa de la segunda. Las formulaciones modernas planteadas por la teología de la liberación presuponen

26/ Véase el artículo de la antropóloga Jeanne Bisilliat en los Cuadernos del ORSTOM, 1989. “Un movimiento popular en Sao Paulo y su equipo arquitectural papeles e interrelaciones”.

27/ Assmann, Hugo: *A Igreja eletrônica e seu impacto na América Latina*, Petrópolis, Vozes, 1986, pp. 172-176.

las referencias tradicionales, y viceversa. Se trata de una forma cultural que escapa a las dualidades clásicas entre modernidad y tradición, ética y ciencia, religión y mundo profano. Constituye una readaptación moderna de la tradición, una imagen de la cultura en la cual modernidad y tradición son al mismo tiempo negadas y conservadas en un proceso de superación "dialéctica". Juzga tanto a la doctrina tradicional de la Iglesia como a la sociedad occidental moderna a partir de su opción prioritaria por los pobres.

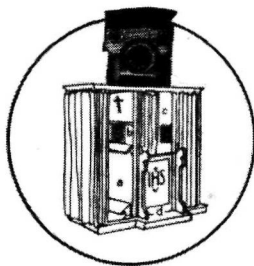
Aquí se localizan las divergencias de la teología de la liberación con las teologías progresistas europeas. Como muy acertadamente observa Christian Duquoc en su libro, estas teologías consideran la exclusión (de los pobres, de los pueblos del Tercer Mundo, etcétera) como provisional o accidental: el futuro está en el Occidente y en el progreso económico, social y político que él aporta. Por el contrario, la teología de la liberación piensa la historia a partir de su envés, es decir de los vencidos y los excluidos, los pobres (en el sentido amplio de clases, razas y culturas oprimidas), que son los portadores de la universalidad y de la redención. Rechaza la visión optimista de la historia como progreso, la valorización de la técnica y de la ciencia modernas como condiciones objetivas de ese progreso, y la emancipación del individuo como principal criterio del progreso social.

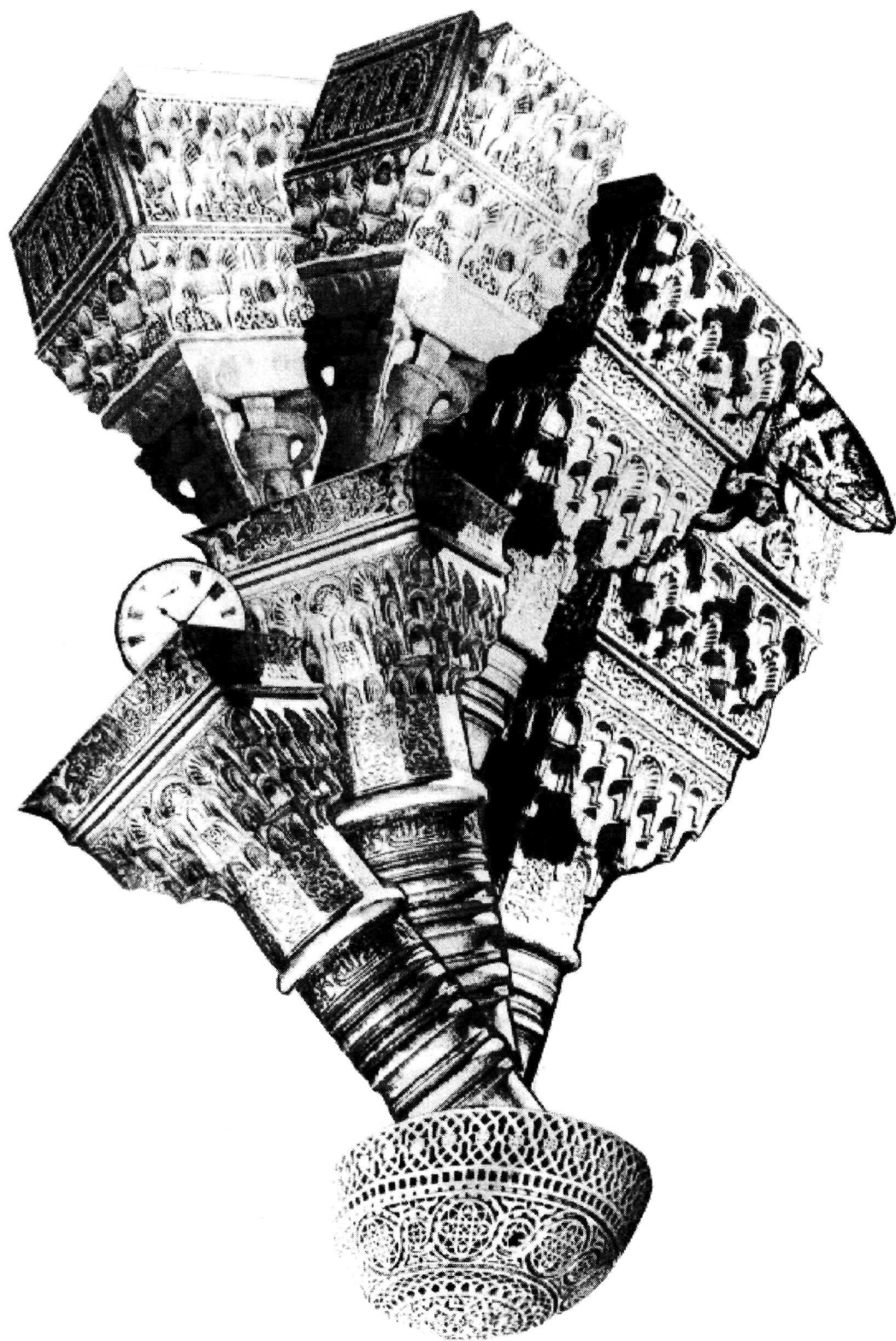
Esto no quiere decir que la teología de la liberación rechace el progreso científico y técnico ni en el marco formal de las libertades individuales: simplemente, no acepta pensar la historia a partir de esos elementos "occidentales" ambivalentes /28.

¿Puede por lo tanto decirse, como Duquoc, que Roma prefiere la teología de la liberación a las teologías progresistas provenientes de la Ilustración? ¿Acaso parece a Roma menos subversiva la lucha de los pobres en América Latina que la lucha de los intelectuales europeos por la emancipación? A mí esto me parece muy discutible: en ambos casos el Vaticano se encuentra confrontado a un desafío que pone en tela de juicio su autoridad y el sistema de poder tradicional dentro de la institución.

Archives de la Sociologie des Religions n°71/ Julio-Septiembre 1990/ París

28/ Duquoc, Christian: *Libération et Progressisme*, Paris, 1988, pp. 28-96.





De la razón al racismo de Estado *

María José González Ordovás y Andrés García Inda

«La presencia del Tercer Mundo en Europa está dando un contenido humano a sus ciudades, está dando música, color, diferencias, belleza» (Milton Santos).

Deberíamos dejar claro, para empezar, que hablar de racismo (y xenofobia) ¹ e inmigración como un mismo tema puede inducir a falsas conclusiones, por no decir peligrosas reducciones. Dichas reducciones inducen a pensar en la inmigración como la causa del rebrote (¿había dejado de existir?) de racismo, cuando en realidad ambos términos deben ser abordados desde sus múltiples perspectivas para evitar quedarnos en juicios que a veces sólo son prejuicios, o “evidencias” que pueden no ser más que ingenuas o interesadas simplificaciones. A descubrir y encarar esa complejidad quisiéramos contribuir, teniendo en cuenta que no se pretende en ningún caso decir la última (ni la única, claro está) palabra sobre el tema, sino sólo acaso decir (o repetir, o subrayar) una palabra. Una palabra dicha, repetida o subrayada, que pretende contribuir a descubrir la ideología o la filosofía que subyace en el discurso de lo que se ha dado en llamar extranjería, es decir, trazar las líneas de una crítica ideológica de la que esto es sólo un principio y una aproximación.

Inmigración, ley e ideología

La realidad de la extranjería es, asimismo, enormemente plural. Resulta un tanto manipulador, a veces, que cuando se presenta el perfil tipo del extranjero en España éste llegue a ser un individuo de clase media, que trabaja en el sector servicios o está de veraneo. No porque no sea verdad, sino porque es sólo una manera de contar la verdad. Una de las formas de ocultar las contradicciones puede ser englobarlas en un todo (“los extranjeros”) en el que no hacer distingos cuando lo cierto es que la realidad se construye sobre esas distinciones, y al hablar de extranjería, sobre todo, se está haciendo (y estamos haciendo) referencia a una realidad parcial constituida por los extranjeros inmigrantes y en especial aquellos que a veces se denomina eufemísticamente “inmigrantes voluntarios”, es decir, laborales o económicos ².

*/ Comunicación presentada al IV Congreso Español de Sociología celebrado en Madrid, 24-26 de septiembre de 1992.

¹/ Desde una perspectiva más analítica podría ser una ingenuidad (o una herejía intelectual) hablar de racismo y xenofobia como una misma cosa. Sabemos que existen matices y que podemos abordarlas como cuestiones separadas. Sin embargo, tomándolas en cuanto manifestaciones de un mismo prejuicio pueden considerarse como sinónimos. Por otro lado, no estaría de más tratar de ver en qué medida la xenofobia va sustituyendo al racismo tradicional, y a ésta por otras formas más suaves de denominar (o justificar) un determinado tratamiento. Como siempre, las palabras tienen dueño.

²/ Los involuntarios serían aquellos que tratan de acogerse al estatuto de refugio y asilo, que huyen por razones de

En una reciente carta a un periódico local /3, un ciudadano aborda el tema de los inmigrantes ilegales, apuntando que «es un problema que debe solucionarse sin dejarse llevar por el temor de ser racista» y sin dejarse engañar por «un falso espíritu humanitario» o por «supersticiones “ideológicas” que al fin sólo pueden ser pura hipocresía» /4. El esfuerzo de sinceridad en esta actitud no evita, sin embargo, que tampoco se esté exento de ideología y mucho menos de “supersticiones ideológicas”. De entrada, tendríamos que tener presente que el concepto de extranjero-inmigrante es ya de por sí un “concepto ideológico”. No es un hecho “natural”, sino social y, por lo tanto, histórico (y todavía más ideológico, si se puede decir así, es el concepto de inmigrante, ilegal). Ello no significa que sea “antinatural”. Lo que quiere decir es que no hay inmigrante sin mercado. Y no hay inmigrante sin ley. O más aún, que una determinada condición del inmigrante responde a una determinada condición del mercado y de la ley. Por eso cuando hablamos del carácter ideológico del concepto de inmigrante, lo hacemos en el doble sentido que podemos dar a la palabra ideología: en un sentido amplio, como “comprensión del mundo” condicionada o dependiente de la estructura y organización social y, en otro sentido más estricto, como máscara, o falsa conciencia, encubridora de esa estructura u organización. Y partiendo de ahí, creemos que podemos hablar de la extranjería como ideología, una ideología que se va configurando en diversos niveles, uno de los cuales, e importante, es el jurídico-político.

En su primer sentido, ya hemos dicho que no hay inmigrante si no hay mercado y, al parecer, tampoco hay mercado sin inmigración. Y por tanto, es en el contexto del mercado, que es el contexto de nuestra sociedad capitalista, donde debemos estudiar la realidad de la inmigración y de las actitudes generadas ante ella. De manera que la economía se convierte en el primer factor para un análisis del racismo y la xenofobia en nuestras sociedades. Y si tenemos en cuenta que la razón económica es la razón del Estado, no tardaremos en descubrir ahí una de las formas que guían ese racismo /5.

En un segundo sentido, en cuanto máscara, la ideología de la extranjería contribuye a ver la realidad de la inmigración alrededor de una serie de mitos (o “supersticiones”) que son otras tantas formas de racismo. Algunos de esos mitos podrían ser los siguientes:

- *El mito del delincuente.* A nadie escapa la relación que suele establecerse entre

persecución política, religiosa, etcétera, y los “voluntarios” aquellos a los que “sólo” les persigue el hambre o la miseria.

3/ *Heraldo de Aragón*, 25 de agosto de 1992.

4/ Es habitual hablar de los inmigrantes como un problema. La existencia y el aumento de inmigrantes pueden ser un problema, pero su no existencia también, al llevar a cabo trabajos que los nacionales no quieren en muchos casos. Por otro lado, hablamos de los inmigrantes siempre como un problema para nosotros, pero no del problema que supone para los inmigrantes. Y a este respecto no está de más tener cierta conciencia histórica de nuestro pasado y presente como emigrantes, y cierta conciencia de nuestra responsabilidad histórica, pasada y presente, en la realidad de la emigración desde los países más pobres.

5/ En este punto, una de las bases que deberían estar presentes a la hora de abordar las políticas sobre inmigración y xenofobia está en la perspectiva colonial: la colonización que no ha acabado y la colonización que empieza. De cara al tema de la inmigración, el análisis en este sentido no puede ser más preocupante. El abismo de la desigualdad y la dialéctica Norte-Sur parece ir agudizándose, por más que nos digan otra cosa. No hay más que ver, al respecto, el *Informe sobre desarrollo humano 1992* del Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

inmigrante y delincuente. Relación que no sólo se hace desde el ciudadano de a pie y a la que contribuyen en muchos casos los medios de comunicación **/6**, sino que opera también desde el Estado, o de sus órganos, de la Administración entendida en su aspecto institucional, de forma que se considera al inmigrante o como delincuente o como potencialmente delincuente, y la extranjería, por lo tanto, un problema de orden público y seguridad ciudadana. Así, por ejemplo, señala Javier de Lucas que «llama la atención que la Ley (de Extranjería) parta de un punto de vista “realista”, entendiendo por tal, como suele suceder, desgraciadamente, la primacía del orden público y la ideología de la seguridad, un modelo de tratamiento “gubernativo” antes que “judicial”» y, en suma, un discurso en el que «los extranjeros –desde luego, ciertos extranjeros– aparecen como ciudadanos sometidos a sospecha (en el fondo, el viejo argumento del riesgo del “ejército de reserva de la delincuencia”)» **/7**. En otro lugar **/8** ya apuntábamos cómo esa relación no sólo es falsa, sino que no acierta a comprender la realidad de la extranjería más que desde las apariencias, que ofrecen un punto de vista que no es más que la vista de un punto.

- *El mito del clandestino*. Otra de las fragmentaciones del tema se opera sobre la distinción entre los inmigrantes legales y los ilegales o clandestinos, cuando en realidad, y como apunta también Javier de Lucas –siguiendo a Legouy– es «un problema falseado» en los países comunitarios, ya que se trata de una «situación inducida en un alto porcentaje, de una parte por el Gobierno y la Administración, y de otra por el propio modelo económico que impera en estos países» **/9**, y que a todas luces parece

6/ En muchos casos, los medios de comunicación han actuado como un amplificador de los conflictos que ocasiona la inmigración, y en otros muchos contribuyen a crear una conciencia y actitudes racistas sobre el tema. No sólo por lo que se dice, sino por cómo se dice. Así, suele ser habitual en la prensa escrita y en otro tipo de medios la referencia a la raza o la nacionalidad como elementos explicativos de la noticia a la hora de contar determinados sucesos, sobre todo cuando éstos tienen que ver con actos delictivos (relación que no se hace cuando se trata de nacionales o de raza blanca, claro está) lo que lleva a pensar en la inmigración y el conflicto (paro, delincuencia, etcétera) como una misma realidad. Esta tendencia se ve agravada en aquellos casos en los que los medios de comunicación parece que no tienen muchas otras cosas que contar, y pueden cebarse en el morbo que determinados hechos producen para vender (véase si no la inundación que este verano se ha producido en la prensa con conflictos locales relacionados con extranjeros).

7/ *Europa: ¿convivir con la diferencia?*, Madrid, Tecnos, 1992, págs. 83-84-86. En este mismo sentido, señala De Lucas la referencia a «la noción de “indeseables”, como fundamento al que se acude cada vez más frecuentemente por parte de la policía en los expedientes de expulsión, o también el uso indiscriminado del término “clandestino”. «Se trata sin duda –sigue diciendo–, más que de conceptos jurídicos, de la traducción de las concepciones, de exigencias de índole política (ideológica o socioeconómica) acordes con la interpretación restrictiva/represiva que subyace a quienes sustituyen el discurso jurídico (de derechos, delegalidad/constitucionalidad, en el que la instancia decisiva es la judicial) por el administrativo/policial»

8/ “Extranjería: una forma de racismo de Estado”, en *Noticias Obreras* n° 1.052-1.055 (1991), págs. 37-44.

9/ Op. cit., págs. 73-74. «Tras ese término (dice el profesor De Lucas) –uno más de los estigmas que tan eficazmente se manejan en el lenguaje sociopolítico y, por ende, en el jurídico– se esconden al menos, de acuerdo con Legouy, tres categorías diferentes: a) Los miembros de la familia que marchan al país de acogida para unirse al cabeza de familia que reside varios años allí, y a quienes se niega la regularización de su situación (básicamente al no tener permiso de trabajo). b) Quienes, habiendo solicitado asilo, y ya con tres o cuatro años de residencia y con intereses familiares y laborales asentados, finalmente ven rechazada su solicitud. c) Los trabajadores de economía sumergida (construcción, hostelería, confección, agricultura) que, al parecer, son imprescindibles para el crecimiento económi-

erróneo tratar de solucionarlo haciéndoles culpables del problema de que son víctimas o tratar de impedirlo “a base de añadir metros al muro”, el nuevo muro después del de Berlín. El alto porcentaje de clandestinos o ilegales tiene que ver, por otra parte, con el “círculo vicioso” establecido legalmente para regularizarse. El inmigrante, para estar legalmente en nuestro país, debe conseguir un permiso al entrar, para lo que necesita un visado, que para ser obtenido precisa una oferta de trabajo, para lo cual necesita entrar en el país. Es cierto que nuestra Administración se empeñó en un proceso de regularización para tratar de paliar esa situación, que no vamos a analizar ahora /10; en todo caso, acabado el proceso, vuelta a empezar con el problema.

- *El mito del “trabajador invitado”*. En un trabajo sobre el estatus económico social y los derechos civiles de los extranjeros en la República Federal Alemana, Schminck-Gustavus hace algunas consideraciones que serían trasladables a la situación actual en los países de la Europa occidental y, al menos, en España /11. En la consideración del inmigrante como un obrero “huésped”, con la eventualidad que supone ser un huésped, o trabajador invitado (*gastarbeiter*) late el carácter de ejército de reserva que posee la inmigración para la economía /12. De forma que el inmigrante sólo es considerado en la medida que tiene una función real e impide la presencia de extranjeros “inútiles” (como puede ser la familia del obrero), configurando para ello una normativa retorcida e impenetrable para el obrero extranjero y una burocracia omnipresente «que controla, que intimida, que amenaza y sanciona y que se confunde oscuramente con el dador de trabajo, con el patrón», lo que se traduce, como es de esperar, en una «praxis administrativa liberticida». De modo que, con todos los respetos, más que de trabajador invitado deberíamos hablar de “esclavo” invitado o huésped del Estado al que debe contribuir con la fuerza de trabajo si no quiere ser expulsado. Algo así, genéricamente, con todos los matices posibles y alguno más, podemos descubrir ya en nuestro sistema de extranjería, y podríamos, por tanto, hablar de una “filosofía *gastarbeiter*” en esa ideología.

Racismo, economía y nación

Como se deduce de las investigaciones de muchos autores /13, no existe ningún elemento que biológicamente defina el concepto de raza. Serán, por lo tanto, prejuicios

co del país de acogida y de quienes les subemplean, pese a las invariables y decididas tomas de posición oficiales que afirman la necesidad de acabar con semejantes situaciones».

10/ Para una crítica del proceso de regularización, cfr. Varios, *Inmigrantes en el Estado español. Un reto a los derechos humanos, a la democracia y a la solidaridad*, Salamanca, Ed. San Esteban, 1992, págs. 39-40 y 127-130.

11/ *El renacimiento del Leviatán*, revisión y prólogo de Miguel A. Aparicio, Barcelona, Fontanella, 1982, págs. 79-100. Por otra parte, no está de más leer estas páginas, para hacer un poco de memoria histórica y abordar el tema de la inmigración con honestidad y realismo, teniendo en cuenta que los extranjeros discriminados en este caso eran españoles.

12/ A este respecto, véase también el trabajo de Carlota Solé y Encarna Herrera, *Trabajadores extranjeros en Cataluña. ¿Integración o racismo?*, Madrid, CIS/Siglo XXI, 1991, págs. 8 y ss.

13/ Un ejemplo accesible sería Marvin Harris, *El desarrollo de las teorías antropológicas*, Madrid, Siglo XXI, 1983 (4ª ed.), pág. 113.

de carácter social los que fundamentan las discriminaciones raciales. Dichos factores sociales van inevitablemente acompañados de las razones económicas: se aceptará que un inmigrante magrebí cuya ocupación en España consiste en la recolección de la fruta no produce el mismo rechazo que un saudí cuya residencia en la Costa del Sol le honra; ambos son de origen árabe, probablemente ambos son musulmanes, y, sin embargo, difícilmente se detendrá al segundo de ellos para la acreditación de la lega-

Llamamiento a una movilización europea antirracista el 21 de marzo de 1993

Todos los países europeos están padeciendo una ola de racismo y xenofobia sobre un trasfondo de crisis económica, paro, marginación social y cultural.

En este contexto surge la tentación de convertir a los inmigrantes en chivos expiatorios de todos los problemas políticos, económicos y sociales; se pone en la picota a los ciudadanos "de color", a los inmigrantes, a los refugiados, a los extranjeros.

Los Gobiernos que ponen en cuestión el derecho de asilo estimulan la demagogia xenófoba al ceder terreno a esa lógica del chivo expiatorio.

Nosotros, militantes antirracistas de Europa, queremos que los problemas económicos, políticos y sociales sean enfocados como tales desde sus raíces.

Nos comprometemos a coordinar nuestros esfuerzos para construir la Europa que anhelamos:

—una Europa de igualdad de derechos, fundada sobre la ciudadanía de todos sus habitantes;

—una Europa que combata todas las formas de discriminación y respete los derechos del hombre y el derecho de asilo;

—una Europa consciente de su riqueza y que esté abierta a la cooperación y a la solidaridad entre los pueblos.

Para que esta Europa vea la luz, sabemos que es necesario movilizar nuestras respectivas opiniones públicas en contra del racismo y a favor de la igualdad. Hemos venido haciéndolo en todas partes durante el año 1992.

Nos comprometemos a dar un marcado carácter europeo a todas las manifestaciones que se desarrollarán este otoño.

El 9 de noviembre: Aniversario de la Noche de los cristales rotos, que significó el inicio del exterminio de judíos en toda Europa.

El 9 de noviembre: Aniversario de la caída del Muro de Berlín, que significó el renacer de las aspiraciones democráticas de los pueblos de Europa.

El 9 de noviembre de 1992 pondremos en marcha una campaña europea para hacer del día 21 de marzo de 1993 un punto culminante de la movilización antirracista.

A lo largo del año 1992, en toda Europa, numerosas fuerzas se han movilizado en contra del racismo y a favor de la igualdad de derechos. Les invitamos a firmar nuestro llamamiento y a comprometerse desde ya a la movilización final.

Red Antirracista por la Igualdad en Europa. Septiembre de 1992

lidad de su estancia en territorio español /14. Antecedentes, pues, las discriminaciones por causa de la pertenencia a una u otra clase social a las discriminaciones por motivos étnicos, cuyo sostenimiento no deja de ser origen ideológico, construyendo un medio más para la conservación y el mantenimiento de la sociedad y la economía occidental.

Estas hipótesis vienen a ser avaladas por las cifras que desde la asesoría del Ministerio del Interior /15 se han aportado, en virtud de las cuales la comunidad británica residente en España supera incluso a la marroquí, siendo, pues, la más numerosa de todas en la actualidad. Paradójicamente, o tal vez no, no se han producido en este país hasta el momento brotes xenófobos que hayan llamado nuestra atención en contra de dicho colectivo, lo cual es debido, en buena parte, a que los pensionistas británicos residentes en Alicante o en otras provincias españolas no vienen "a quitarnos los puestos de trabajo", sino a consumir, en definitiva a aumentar el PIB.

Es constante, pues, la anteposición de los motivos socioeconómicos a los étnicos, consagrándose dicha disyuntiva entre inmigrantes-pobres (o pobres simplemente como el colectivo gitano) y no pobres (nacionales, comunitarios o no comunitarios) como "una nueva modalidad de la lucha de clases" que, superando las fronteras estatales, adquiere un ámbito transnacional, impulsando con los flujos migratorios Norte-Sur y Este-Oeste el motor histórico que en la actualidad y en el futuro condicionarán las políticas demográficas (en la CE sólo Irlanda renueva sus generaciones) sociales, culturales y económicas. En este contexto habría que entender el odio-miedo que los más pobres nacionales alimentan contra los más pobres inmigrantes, en cuanto que "posibles usurpadores" de las ayudas o subvenciones estatales de que disfrutaban (si es que las disfrutaban). También en alguna ocasión hemos hablado de la Ley de Extranjería como una ley antipobres, que puede alimentar, si de hecho no lo hace, o no lo crea, ese rechazo /16.

En otro orden de cosas, pero siguiendo en la xenofobia, ¿cuál es la causa de que un xenófobo, a diferencia de lo que ocurre respecto a cualquier otra patología fóbica, no huya del objeto de su fobia sino que acude a él, lo busca y lo persigue? Como en este caso no cabe suponer que esa "búsqueda" sea debida a la empatía que el nacional tiene con el extranjero-inmigrante-pobre, parece que la causa es, paradójicamente, la necesidad que el nacional tiene de la existencia y presencia de ese grupo ajeno-enemigo en su "territorio".

El origen de esa "búsqueda", siguiendo las hipótesis de J.J. Rodríguez Ugarte /17, residiría en la necesidad que todo nacionalismo posee de compensar su frustración ante la imposibilidad de llegar a ser un conjunto perfectamente homogéneo y puro, achacando a un elemento extrínseco a dicha comunidad la responsabilidad de lo que

14/ Aunque, como hemos puesto de relieve en otro lugar, la persecución por parte de instancias de la Administración hacia los inmigrantes se realiza de tal modo que llega un punto en que no puede basarse más que en las apariencias que dan caracteres como la raza o el acento, haciendo más patente esa actitud represiva y discriminatoria. "Extranjería: una forma de racismo de Estado", op. cit., págs. 38-39.

15/ Declaraciones de Javier Puyol en el curso de verano de la Universidad Complutense sobre "Inmigración, xenofobia y racismo en las sociedades contemporáneas. La situación española", El Escorial, 1992.

16/ Cfr. "Extranjería: una forma de racismo de Estado", op. cit.

17/ "Reflexiones sobre el racismo y la xenofobia", en *Tiempo de Paz*, nº 23 (primavera 1992), págs. 22 y ss.

en realidad es una contradicción interna. Dicha contradicción interna se ve además reforzada por el proceso de estatalización que las naciones han sufrido. Esta penetración del Estado en las naciones ha provocado en ellas el efecto “vacuna”, en tanto que su reacción defensiva ha reafirmado los antiguos nacionalismos y ha avalado nacionalismos de nuevo cuño, de manera que, como si de una espiral se tratase, al interiorizarse actitudes nacionalistas, se enquistan aún más en esas sociedades sentimientos xenófobos /18.

Vamos viendo, pues, cómo la postura estatal y el desenvolvimiento de los diversos poderes existentes conducen, consciente o inconscientemente, voluntaria o involuntariamente, a una “normalización” de las conductas racistas, así como a la habitualidad de las prácticas violentas.

¿La racionalidad de lo irracional?

«No hay racismo sin teoría(s)» /19. De ahí que para enfocar el racismo respecto a la inmigración sea necesario acudir a desvelar la teoría(s), los mitos o la ideología que pueden estar en su base, la razón que crea ese sueño o el sueño que crea su propia razón. Pero no a las ortopédicas racionalizaciones del racismo y la xenofobia que, en sí mismas, y al estilo de las que hacían en el siglo XIX Gobineau y Chamberlain, por ejemplo, son una manifestación del problema, o una construcción teórica con intenciones legitimadoras de determinados valores, actitudes o políticas.

Decía Foucault en unas lecciones que «estamos sometidos a la producción de la verdad del poder y no podemos ejercer el poder sino a través de la producción de la verdad», verdad que, a su vez, «hace ley, produce el discurso verdadero que al menos en parte decide, transmite, lleva adelante él mismo efectos de verdad» /20. La verdad del poder sobre la extranjería que lleva a la ley es la verdad de la razón de Estado, el sueño de su propia razón, que configura una legislación y una política restrictiva y represiva de la condición del inmigrante /21, condición que ella misma contribuye a crear. Foucault añadía en esas lecciones al reflexionar sobre el poder que no se trataba de «preguntar a los sujetos cómo, por qué, en nombre de qué derecho pueden aceptar dejarse sojuzgar (sujetar), sino de mostrar cómo hacen las relaciones efectivas de sujeción para fabricar sujetos» /22. De ahí, creemos, la necesidad de contribuir a una “deconstrucción” del concepto y de la ideología de la extranjería y del extranjero-inmigrante tal como se está reproduciendo en las representaciones colectivas y jurídico-políticas que, de ser posible, quedaría por hacer.

18/ Ya sean los nacionalismos de carácter “subnacional, nacional o supranacional”.

19/ E. Balibar y E. Wallerstein, *Raza, nación y clase*, Madrid, IEPALA, 1991, pág. 33.

20/ *Genealogía del racismo*, trad. de Alfredo Tzveibely, Madrid, La Piqueta, pág. 34.

21/ Sería numerosísima la bibliografía de análisis y crítica del carácter represivo de la legislación de extranjería. Una última referencia que hemos consultado, aparte de las mencionadas en las otras notas, está en la reflexión que sobre la condición inmigrante hace Antonio Martínez Rodrigo, *España, país de inmigración*, Madrid, Ediciones HOAC, págs. 28 y ss.

22/ op. cit., pág. 53.



4 voces miradas

Navidades de hojalata

Cristina Maristany

Otra vez mi amor,
rodeada de luces
y de cánticos.
Se iluminan las
calles, y las casas,
y pululan los seres
de un lado a otro
hacia ninguna parte.

Otra vez mi amor,
sigo sin comprender
por qué siguen mis pasos
caminando entre la niebla,
perdidos en la atroz
añoranza de los tuyos.
■ ■ ■

■ ■ ■

Otra vez mi amor,
de vuelta en el hotel.
Desde la fría soledad
de mi existencia
te pienso, y te busco
y me envuelve
la espantosa tristeza
de tu ausencia.

Sabes mi amor,
están llamando
a la puerta, seguro
deben de haberse equivocado.
Ensimismada abro,
inmersa en tu recuerdo
y en mis lágrimas.
No sé, no entiendo nada;
cuando se aleja
la uniformada sonrisa,
me encuentro una bandeja,
y una enorme y absurda
botella de champagne
entre mis manos.
¡Felicidades!
ante mis ojos
borrosas brincan las letras
humedecidas.

Otra vez mi amor,
son esas mis segundas
navidades de hojalata.
Cuatrocientos veinte días,
desde que partiste
hacia ese viaje eterno,
más allá del tiempo
de los tiempos.
A ese viaje misterioso
donde tal vez navegas
por los espacios siderales,
en el silencio impresionante
de la inmensidad.



El calendario

Cuanta tristeza amor,
 en ese tu primer no cumpleaños;
 qué fecha tan absurda
 y sin sentido;
 el calendario, grotesco,
 sigue marcando
 fantasmales números
 que nada significan.
 Se suceden los días,
 las horas, los instantes,
 sin percatarnos
 de la fragilidad efímera
 de nuestro existir.
 Si pudiera retroceder
 los años que ya fueron.
 Si pudiera, ahora,
 fundir en tí mi ser
 más allá de los tiempos...
 Como negrea la noche amor,
 en ese tu primer no cumpleaños.



5 subrayados

La nueva política de Joaquín Villalobos

Una revolución en la izquierda para una revolución democrática

Joaquín Villalobos
Barcelona, 1992.

El libro de Joaquín Villalobos va más allá de las urgencias de la cotidianidad. La personalidad del autor garantiza que los temas tratados están en el centro de los debates y preocupaciones de la izquierda salvadoreña en general y del FMLN en particular. Que Villalobos esté dentro del huracán salvadoreño da al libro el frescor y la riqueza de lo que está intensamente vivido, aunque sea a costa de eliminar matices que una reflexión más tranquila permitiría. Ello lo hace especialmente polémico no sólo entre los revolucionarios salvadoreños, sino para todos los que intentamos avanzar en la creación de un nuevo pensamiento revolucionario. Pero, ¿hay otra forma de crearlo que no sea a través de la polémica? Como el mismo autor dice en el prólogo: «Esta es una hora de prueba para los revolucionarios, es hora de cambios, de romper dogmas, tabúes, ataduras teóricas y

falsas premisas morales. Es momento de avanzar equivocándose en los esfuerzos por construir un nuevo pensamiento de izquierdas, en vez de hundirse en los viejos errores o quedarse paralizado». Esta misma voluntad de «avanzar equivocándose» es la que me ha animado a escribir estas notas sobre un proceso y un libro que abren más interrogantes que certezas. Si al menos sirve para plantear ordenadamente alguna polémica, ya habré cubierto mi objetivo.

¿Qué socialismo democrático? El libro se sitúa en el marco de los debates abiertos tras el final del llamado “socialismo real” y teniendo muy viva una experiencia tan cercana como la nicaragüense. Empieza con la audacia del que arriesga porque sabe que hay mucho en juego: definiendo los rasgos de un proyecto político revolucionario para El Salvador.

Para ello hace primero una labor de derribo de anteriores esquemas sobre la revolución que considera excesivamente simples. De hecho, continúa una labor que había iniciado en escritos anteriores. Como todas las labores de derribo, y por necesarias que éstas sean, polemiza con sus demonios particulares que a otros pensamientos socialistas le pueden

resultar bastante lejanos. Sin embargo, no deja de llamar la atención, al menos para los que nos movemos en la izquierda europea, que criticando a los que utilizaban los patrones de la Europa del Este para valorar lo que era o no era socialismo, meta en un mismo saco "socialista" a cosas tan dispares como la revolución popular sandinista y «los cambios operados en países europeos con sucesivos Gobiernos socialdemócratas».

Pero lo que hace realmente interesante, polémico y útil el libro no son tanto las labores de derribo, que necesariamente se mueven en un terreno no exento de ambigüedad, sino las propuestas y alternativas que ofrece. Un buen resumen de su visión global de la revolución salvadoreña se encuentra en el siguiente párrafo: «El nuevo concepto de poder y revolución establece una estrategia gradual para resolver la miseria y el atraso, ganando la hegemonía en la sociedad civil y el Estado democrático, para permitir así el máximo desarrollo de la propiedad social en el marco de la economía de mercado y la inserción económica internacional». Coherente con esta visión del mercado, el programa económico se sintetiza así: «Fortalecer la propiedad social sin que ésta dependa del Estado y del colectivismo forzado, sino de las exigencias del mercado, es trasladar de manera segura y directa la propiedad de los medios de producción a manos de los trabajadores. ¿Acaso esto no es socialismo?».

Pero aunque sabemos poco del socialismo que queremos, sabemos bastante de los efectos de la "economía de mercado".

Por importante que sea "democratizar la propiedad" (por medio de cooperativas o comunidades de pequeños propietarios), ello por sí solo no basta. La misma experiencia de la reforma agraria en El Salvador resulta ilustrativa.

Si miramos esta reforma desde el punto de vista de la democratización de la propiedad y de la letra de la Ley, fue un avance impresionante. Sin embargo, los resultados actuales son un importantísimo número de cooperativas arruinadas a los que se les niegan los créditos mínimos para cultivar. Con una deuda agraria impagable, con una deuda

bancaria asfixiante, la mayoría de las cooperativas están totalmente descapitalizadas. La "eficiencia del mercado" lleva a que la banca privada (que vuelve a estar en manos de los de siempre después de las últimas privatizaciones), o niegue los créditos, o los dé a cuentagotas y en condiciones difíciles de cumplir, cuando no exigiendo indirectamente la hipoteca de las tierras. En algunos casos, la forma cooperativa se mantiene únicamente para impedir esta hipoteca —ya que, por suerte, lo impide la Constitución—, pero no les queda más remedio que dejar la tierra a los asociados para que cada cual cultive lo que pueda, como pueda.

El crédito es utilizado como chantaje para que acepten la parcelización de las tierras. De hecho, si se acepta dicha parcelización —con lo cual dejaría de operar la prohibición constitucional de hipotecar las tierras—, vuelven a tener créditos. Ello no es debido a la magnanimidad de los bancos, sino al cálculo de que el primer problema en las cosechas —lo cual, con las limitaciones crediticias que imponen los mismos bancos, no es fundamentalmente un problema climatológico— permitirá meter mano a la propiedad de la tierra.

En fin, la "eficiencia del mercado" lleva a que una parte de las tierras esté sin cultivar por falta de medios, pese a que la cooperativa no puede dar trabajo a sus asociados todos los días. Otras manzanas que se llegan a cultivar lo hacen en cultivos tradicionales poco rentables (con la escasez de crédito, ¿quién se mete en aventuras de nuevos productos de exportación, teóricamente mas rentables, pero también más inseguros?); con tecnologías deficientes (la tecnología y los técnicos capaces de aplicarla valen dinero que los bancos no prestan); con graves problemas de gestión cooperativa (resulta difícil contratar un contable, si no hay dinero para los insumos básicos).

Las manzanas que se pueden cultivar con productos más competitivos (caña, café, ajonjolí,...) caen en manos de las redes con capacidad —es decir, con capital— para comercializar en el mercado exterior (propietarios de ingenios o simples "coyotes").

Podríamos extendernos con otros ejemplos sobre la "eficiencia económica" del mercado en El Salvador.

Además, el Estado. Pero además, la economía en El Salvador, como en cualquier país, no es sólo el "libre mercado". El Estado, a través de sus leyes, de sus gastos y de su recaudación de ingresos, introduce su plan en la economía. Y ¿cuál es la política económica del Gobierno, avalada por los Acuerdos de Paz? Así la definía el editorial de la revista *ECA* de marzo de 1992: «Consiguió mantener el orden capitalista y su programa de ajuste estructural». No hace falta explicar lo que significan los programas de ajuste estructural que se están sucediendo en toda Latinoamérica. Por mucho que creamos que los Acuerdos de Paz son un logro histórico, ¿nos da ello derecho a olvidar los temas en donde no fue posible cambiar a favor de las mayorías? ¿Podemos creer en un mercado "democrático", en el que la "propiedad social demostrará su eficacia", olvidando las regulaciones que introduce en este mercado una política económica neoliberal de ajuste estructural?

Veamos algunos ejemplos de cómo incide una determinada política económica. La banca, que hasta hace poco era pública, acumuló una deuda de la empresa privada cifrada en miles de millones de colones y una deuda del movimiento cooperativista de centenares de millones. El Gobierno, aprovechando su capacidad legislativa y económica, decidió privatizar la mayoría de los bancos, no sin antes limpiarlos de deudas. La forma de hacerlo fue diferente según los casos. A la empresa privada, y a costa del erario público, le condonó la deuda. A las cooperativas les traspasó toda la deuda al Banco de Fomento —al que algunos llaman irónicamente *banco basurero*—, que si bien nunca cobrará, mantendrá el chantaje contra el movimiento cooperativo. La banca así saneada volvió a las manos privadas de siempre.

Ante esta política de regulación de mercado que tan claramente definía el editorial de la revista *ECA* y que opera cada día en la realidad salvadoreña, ¿se puede fortalecer el sector

social de la economía sin entrar a luchar por una política económica que regule el mercado a favor de las mayorías y con la participación de éstas? El libro parece responder afirmativamente. Una respuesta sin duda polémica.

La economía de los sectores populares.

Pero no acaban aquí los debates. El libro no deja en el tintero ninguno de los temas hoy más importantes para la izquierda salvadoreña.

El autor parte de dos consideraciones que dan un gran peso a los problemas de la sociedad civil, al poder que en ésta detentan los sectores populares. La idea inicial puede resumirse así: de poco sirve el Gobierno si no se tiene el poder (experiencia de la Unidad Popular chilena) y el poder del Estado sólo puede basarse en una fuerte sociedad civil (experiencia nicaragüense). Villalobos continúa argumentando que no se puede tener el poder a favor de la mayorías sin las mayorías, y éstas deben tener elementos estructurales de poder en la sociedad civil que hagan posible un Gobierno y un poder a su favor. Los problemas económicos y sociales actuales de los sectores populares habría que enfrentarlos ya, aunque el poder todavía esté en manos de la derecha, porque tienen que ver con la supervivencia física de dichos sectores y con la construcción de esos elementos estructurales de poder que necesita cualquier proyecto revolucionario de futuro. Y ya hoy, sigue razonando Villalobos, los sectores populares tienen un gran peso, unas fuertes potencialidades económicas y unas grandes necesidades de atención social a una población vinculada a sus proyectos económicos. Los tres más importantes serían: el conjunto del sector cooperativo, especialmente el vinculado a la reforma agraria; las comunidades populares, especialmente las que se fueron organizando en las zonas de control; y el contingente de *desalzados* y las nuevas cooperativas que están creando.

El libro hace un análisis claro de los principales problemas que atraviesan estos sectores —acostumbrados a trabajar en función de la guerra y que necesitan una reconversión productiva con nuevos criterios de eficiencia y

productividad—, de las grandes tareas que tienen por delante para ampliar lo conquistado e incluso del papel que en este marco ha de jugar la solidaridad internacional. Seis aspectos considera que son clave: crear un sistema financiero propio; desarrollar planes de capacitación a gran escala; estructurar empresas propias de comercialización interna y externa; desarrollar instancias de investigación y planificación; crear, fortalecer y asociar los organismos no gubernamentales para potenciar la cooperación externa; incentivar y luchar por lograr la capacidad de asociación pragmática para crear fuerza y poder real.

Todo el capítulo sobre el poder económico incide en cómo fortalecer este “poder civil” y resulta muy sugerente desde el punto de vista de la cooperación solidaria útil y eficaz para fortalecer los sectores populares. Sin quitarle un ápice de importancia a las tareas descritas en el libro, es llamativa la falta de imbricación entre éstas y la lucha para que la política económica cambie de signo o al menos abra más los espacios al movimiento popular. Se puede trabajar por crear un sistema financiero propio, pero ¿por qué renunciar a la batalla para conseguir crédito barato a los pequeños agricultores y cooperativas, gestionado democráticamente por sus propias organizaciones? Y ante las dificultades para devolver los créditos, ¿se va a estar de acuerdo con las hipotecas y negativas a nuevos créditos o se va a exigir un apoyo técnico y de gestión que permita rentabilizar la producción y devolver realmente los créditos, sin que por ello pierdan el control los propios trabajadores y sus organizaciones? Está bien que el movimiento popular desarrolle instancias de investigación y gestión, pero ¿se va a renunciar a la lucha por la existencia de este tipo de instancias con suficientes fondos públicos gestionadas democráticamente, con participación de investigadores y organizaciones campesinas? Están bien todos los proyectos educativos y de capacitación que realiza el movimiento popular, pero ¿se va a renunciar a la lucha por una enseñanza pública para todos y gestionada democráticamente por las comunidades populares?

Estos problemas y otros muchos que podríamos plantear en el mismo sentido nos llevan a algunos a la convicción de que todavía hay una diferencia esencial entre un sistema en el que dicta la política económica el máximo beneficio de los que tienen más y un sistema en el que la política económica se hace a favor de, y gestionada por, la inmensa mayoría. Y esta diferencia, que remite a la que existiría entre una reforma, por importante que sea, y una revolución popular victoriosa nos impide, por ejemplo, meter en el mismo saco los 12 años de gobierno sandinista y la década de gobierno del PSOE en el Estado español.

La revolución democrática. Referimos a cambiar el sentido global de la política económica nos lleva al problema del poder político. En este terreno, el libro es taxativo a la hora de caracterizar la situación abierta tras los Acuerdos de Paz:

«Es claro que los acuerdos de la negociación marcan el inicio de la revolución democrática. Constituyen cambios excepcionales y dramáticos que abren las condiciones a una nueva correlación de fuerzas. De no ser cierto esto, significa que la revolución está pendiente, que falta un nuevo momento de cambios bruscos, excepcionales y dramáticos que rompan el orden establecido. Pensar de esta última manera, establece que la nueva legalidad lograda en base a los Acuerdos debe ser rota y por lo tanto hay que prepararse para una nueva confrontación (...) pero los cambios que faltan, si bien son transformaciones revolucionarias, se lograrán gradualmente por la vía cívica y utilizando los mecanismos creados por los acuerdos mismos». Villalobos es tan claro como polémico; de hecho la caracterización de los Acuerdos de Paz como una “revolución democrática” es uno de los temas más polémicos en el propio FMLN.

Es cierto que los acuerdos «constituyen cambios excepcionales y dramáticos que abren las condiciones a una nueva correlación de fuerzas». Sin embargo, de aquí no se deduce ni que no hagan falta «cambios bruscos excepcionales y dramáticos», ni mucho menos la seguridad de que las “transformaciones” pendientes se lograrán «gradualmente por la

vía cívica y utilizando los mecanismos creados por los acuerdos mismos». Veamos el alcance de los acuerdos.

Hay que partir de que hubo un empate en la guerra y por tanto una situación en que todo el mundo ha ganado y cedido algo. En marzo pasado, los editorialistas de la *ECA* hacían un análisis, a mi entender ajustado, de lo ganado y perdido por cada parte: «Si bien el Gobierno entregó espacio político, con ello logró detener la guerra. Si, por un lado, aceptó el fracaso de la represión como medio para suprimir el conflicto social y la necesidad de hacer reformas para modernizar el Estado y la sociedad, por el otro lado, consiguió mantener el orden económico capitalista y su programa de ajuste estructural (...) El FMLN desbloqueó políticamente el empate militar, en una coyuntura internacional desfavorable, contraria a las posibilidades políticas de la lucha armada. A cambio de ello aceptó no cuestionar el orden económico capitalista ni la institucionalidad del Estado actual, en la medida en que se le abría espacio político para actuar en ella (...) Estados Unidos también obtuvo ventajas, al encontrar una salida aceptable para una situación embarazosa en su "patio trasero", cuyo costo ascendía ya a unos 6.000 mil millones de dólares, con muy pocos resultados militares y políticos (...) También la Fuerza Armada, aunque algunos no lo acepten, ha sacado ventajas de la negociación. En primer lugar, ha conseguido una salida digna. No se han cuestionado ni su existencia ni ciertos privilegios económicos, todo ello a cambio de reducirse y depurarse. En segundo lugar, el cambio de su doctrina y la subordinación al poder civil implican modificaciones estructurales en el Ejército, pero, pese a ellas, seguirá siendo un factor de poder preponderante. Mientras exista Ejército siempre habrá posibilidad para usarlo como un instrumento de desestabilización y golpismo (...) Las mayorías populares han ganado una ampliación del espacio político, han incorporado a la cultura el respeto de los derechos humanos, la disminución de la represión, mayor seguridad general y los beneficios del plan de reconstrucción nacional en las antiguas zonas de conflicto (...) Una

evaluación objetiva de las ventajas y desventajas que el Acuerdo de Paz proporciona a los distintos actores muestra que todos ellos han obtenido ventajas importantes, así como también han cedido en puntos importantes. En cualquier caso, el que más ha perdido no es el capital privado en su conjunto, sino las mayorías populares que no han podido hacer avanzar su proyecto histórico, puesto que sólo han ganado espacio para promoverlo en el futuro».

En resumen, ha habido una importante reforma democrática pero lo esencial del poder —tanto en el terreno político-militar como en el económico— sigue estando en manos de los de siempre, aunque muy debilitados y con aspectos tan contradictorios, e importantes para la izquierda, como la nueva Policía Civil. Lo más importante para el movimiento popular es que se han ganado importantísimos espacios de acción política y social, e incluso institucionales, que antes no se tenían.

Diferentes proyectos confrontados. En este marco sigue operando el proyecto de aquellos que quieren mantener lo fundamental del aparato de Estado y un sistema de "economía de mercado". Dentro de ellos, hay, evidentemente, un sector que puede intentar desvirtuar los acuerdos e incluso enfrentarse a su cumplimiento y otro que, reconociendo el fracaso de la solución militar, está dispuesto a llevar su proyecto adelante por métodos políticos y respetando la legalidad relativamente democrática, fruto de los acuerdos. Ésta parece ser la opción fundamental de EEUU, y no hay que olvidar que su posición ha sido decisiva en muchos momentos, frente a quienes en el interior del país tenían una postura contraria al cumplimiento de los acuerdos.

Un movimiento popular que quiera una democracia plena y una economía al servicio de las mayorías debería tener un proyecto contradictorio con los anteriores. Una situación democrática no elimina la existencia de proyectos confrontados, ni la misma confrontación y conflicto. La visión de los que quieren conservar las cosas tal como están quiere reducir la democracia a un reino del

consenso en que no hay confrontación y conflicto con el proyecto dominante, que es el que quieren conservar. La visión de los que quieren cambiar las cosas debe incluir la confrontación y el conflicto (con sus consiguientes negociaciones y consenso), y su carácter democrático se expresa en que éste debe resolverse pacíficamente, respetando la voluntad mayoritaria.

Desde este punto de vista, pensar que «la revolución está pendiente, que falta un nuevo momento de cambios bruscos, excepcionales y dramáticos», no necesariamente significa que «la nueva legalidad lograda en base a los acuerdos debe ser rota y por lo tanto hay que prepararse para una nueva confrontación». Implica romper con una concepción de la nueva legalidad como algo definido para siempre, que no puede tener cambios sustanciales. Pero en absoluto significa romper con unos acuerdos entendidos como un marco de confrontación democrática en el que las mayorías pueden imponer cambios sustanciales de la actual legalidad. Desde esta concepción, habría que prepararse para una confrontación democrática, que sólo volvería a ser violenta si alguien quiere imponer violentamente sus criterios contra la mayoría de la población, hipótesis que desgraciadamente nunca puede descartarse totalmente.

Repensar el papel del partido. Las tesis audaces y, a la vez, polémicas abordan muchos más aspectos que es imposible tratar en este artículo. Entre ellos, «el mayor problema para el FMLN y la izquierda es su propia transformación interna», como el propio autor dice en el prólogo. Por ello es razonable concluir este comentario hablando del partido político. También es uno de los temas donde, a mi entender, hay una renovación más profunda y donde cambiar hábitos del pasado acostumbra a ser más costoso. Villalobos concibe el conjunto de los sectores populares como un “bloque de poder emergente” en el que el partido juega una función, en la medida que sea capaz de cohesionar tras un planteamiento programático al conjunto de dicho bloque.

Ello va acompañado de una crítica al partido “centralizador” que hace girar en torno «de la autoridad de éste toda decisión sobre cualquier instancia y sólo conoce conceptos orgánicos o dogmático-ideológicos para la cohesión de las fuerzas». La propuesta es «romper el criterio centralista, pero sin caer en la inorganicidad total, ya que es necesaria una coordinación horizontal de las instancias, ya no como partido sino como proyecto histórico, y del bloque de poder emergente». Para el cambio, considera fundamental la reelaboración programática, la democratización interna, nuevos métodos de organización y un concepto pragmático de la unidad. El elemento que considera clave en todo este planteamiento «es aprender a administrar las diferencias, de tal manera que la izquierda sepa convivir con diferencias, manteniendo la unidad. Éste es el elemento más importante de la nueva cultura política, ya que de ahora en adelante enfrentaremos un mundo de deliberación y diferencias que será la base generadora de las nuevas ideas, de los pactos y las concertaciones hacia dentro y hacia fuera». Ahí está el reto que hará que el libro (al margen de que se esté más o menos de acuerdo con él) sea útil para un debate plural que sólo está empezando y que, si sabe «administrar las diferencias y mantener una unidad pragmática», estamos seguros que será fructífero. De hecho, este reto es el de toda la izquierda con voluntad transformadora.

Xavier Montagut

Una aproximación anticapitalista a la pobreza

La sociedad de la desigualdad

Gakoa Liburuak.

San Sebastián, 1992.

Este libro recopila las ponencias presentadas en unas Jornadas celebradas en abril por el sindicato vasco ESK-CUIS.

Los trabajos que contiene se han dividido en cinco partes. La primera está dedicada al análisis de la “realidad desigual”, con documentos sobre la desigualdad y pobreza en Euskadi, el Estado español, Estados Unidos y Europa, más otro dedicado a comentar las grandes migraciones del Sur al Norte.

La segunda trata de profundizar en cómo se producen los fenómenos de pobreza, marginación y exclusión. Cuenta con dos trabajos sobre la pobreza y la mujer; uno teórico sobre el proceso histórico y las causas estructurales de la pobreza, marginación y exclusión; otro sobre la relación entre la teoría de la pauperización y la de la exclusión; y un par de ellos más dedicados a la relación de los tipos de trabajo asalariado y la pobreza, incluyendo los retos políticos y sindicales de la nueva pobreza. En la tercera parte hay un par de textos dedicados al papel del Estado (“Posfordismo y Estado intervencionista” y “El Estado y la política social reprivatizadora”). La cuarta contiene tres artículos que se agrupan en el epígrafe “Desarrollo del Mercado. Valores solidarios”, y la quinta sólo consta de un único trabajo sobre el salario social universal. En total, 18 ponencias que ocupan 275 páginas.

Un libro útil. Si bien el interés de los diversos textos es desigual –pareciendo alguno de ellos un encargo despachado con poca elaboración–, la mayoría dan nivel de aprobado. Y sobre todo, el conjunto que forman hacen de *La sociedad de la desigualdad* un libro útil. De esos que sirven para, en un primer acercamiento al tema de la pobreza y marginación en los tiempos que

vivimos, tener un conocimiento desde suficientes ángulos.

Otro de los puntos fuertes del texto es su ordenación. El modo en que se han agrupado las ponencias permite una lectura no sólo más coherente en cuanto a la homogeneidad temática escogida, sino progresiva. Es decir, se comienza por aspectos analíticos de la realidad que hoy expresan eso que se llama “nueva pobreza”, marginación y exclusión social, para pasar a profundizar en dos sentidos: las mujeres como sujeto especialmente vulnerable por la pobreza y los mecanismos que relacionan la crisis económica y la política neoliberal (con sus secuelas de deterioro del mercado de trabajo, ataque al Estado de bienestar, etc.) con la exclusión, marginación social y pobreza. La parte tercera, al analizar la evolución del Estado, desde el Estado asistencial de la posguerra mundial al actual, promotor de las políticas neoliberales, supone también una mayor profundidad analítica.

En las dos últimas partes se tratan algunos aspectos de alternativa (valores solidarios para enfrentarse a la nueva pobreza y reivindicación del ingreso social universal), si bien en otras ponencias también hay referencias a las actitudes y el tipo de cosas que podrían hacer las gentes de izquierda. Es la parte, sin duda, más complicada en cuanto a su elaboración. Quizás hubiese mejorado el libro, si las Jornadas lo hubiesen posibilitado, añadiendo algunas experiencias de lucha contra la pobreza. Me refiero a experiencias no institucionales (subsidijs de inserción social o similares) o semiinstitucionales (Cáritas), sino de corte popular y autogestionario como las que se desarrollan, por ejemplo, en algunas zonas de Estados Unidos.

Desde la izquierda radical. Todos los trabajos que se recogen en *La sociedad de la desigualdad* tienen dos puntos básicos de coincidencia: consideran al sistema capitalista (y especialmente a la larga crisis que se desenvuelve desde mediados de los setenta) causante de los nuevos procesos de pobreza y marginación y estiman que sólo una transformación radical del mismo (el cambio de sistema) solucionará estas lacras. Ahora

bien, en alguno de los textos —máxime teniendo en cuenta que al no ser el tema fundamental lo hacen de manera bastante resumida— se encuentran ideas confusas y también erróneas, desde mi punto de vista, sobre la caracterización de la crisis y sus posibles salidas.

Citaré como ejemplo la ponencia “Mercado económico y recursos sociales”. En ella, tomando pie en las posiciones que defiende Carlos del Cabo en su libro sobre la crisis del Estado del bienestar, que autonomiza exageradamente el papel del Estado en la fase actual del desarrollo del capitalismo, se plantea salidas muy discutibles, del tipo de romper la lógica del mercado construyendo esferas de relaciones sociales al margen de la ley del mercado.

Decía más arriba que al libro le faltan reflexiones sobre “trabajo de campo”, fundamentalmente de otros países, pues en el nuestro la penuria es manifiesta. Soy muy escéptico hacia que estas experiencias vayan a venir de la mano del sindicalismo tradicional como se dice en la ponencia “Posfordismo y Estado intervencionista” («El sindicalismo, por lo tanto, para poder hacer frente a su propia crisis y relegitimarse sobre planteamientos más amplios, puede converger en un proyecto de sindicato de sociedad con movimientos sociales e iniciativas ciudadanas...»). Creo más bien que durante un tiempo (está todo por hacer) sólo será posible desarrollar un trabajo práctico eficaz con los sectores excluidos a través de procesos endógenos de estos propios sectores. Esto no significa que no se intente alcanzar el máximo de apoyos sociales para un programa de reivindicaciones contra la pobreza y la marginación. En esta vertiente es muy importante el concurso sindical, pero la polémica sobre el contenido de ese programa está asegurada. Sin ir más lejos, tenemos el ejemplo de los debates habidos con la figura asistencial novedosa del salario de inserción o salario social. Desde luego, a los sindicatos tradicionales la propuesta contenida en la ponencia “Ingreso social universal” les parecerá utópica.

Iñaki Uribarri

Contra el “otro”

El espacio del racismo

Michel Wieviorka

Editorial Paidós.

Barcelona, 1992.

Michel Wieviorka, forma parte del grupo de sociólogos y analistas franceses que en los últimos años están desarrollando una importante investigación sobre el racismo ^{1/}. La editorial Paidós publica ahora la traducción de uno de sus más recientes trabajos, *L'espace du racisme*, París, Seuil, 1991.

Wieviorka analiza la explosión de la xenofobia y el racismo registrada en la última década en el país vecino, donde, afirma, los prejuicios racistas se expresan de forma cada vez más abierta y los tabús se han roto.

En opinión del sociólogo francés, dos fenómenos destacan en la génesis de esta nueva situación. Por un lado, la existencia de una mutación social, una de cuyas expresiones es la crisis del movimiento obrero y, en general, de los movimientos sociales; una crisis de su papel anterior como articuladores de lo social, y la ocupación creciente de ese espacio por las identidades que llama comunitarias: étnicas, religiosas o nacionales. Unido a lo anterior, Wieviorka constata la dificultad creciente para mantener el modelo de integración de los inmigrantes que permitía digerirlos y asimilarlos dentro de una identidad nacional francesa. Esa identidad ponía el énfasis en lo político, nación de ciudadanos y ciudadanas, y en lo social, el conflicto en términos de clases. La absorción

^{1/} Algunos de esos trabajos han sido traducidos al castellano: Balibar, Etienne; Wallerstein, Immanuel: *Raza, nación y clase*, Madrid, Iepala, 1991; Todorov, Tzvetan: *Nosotros y los otros*, México, Siglo XIX, 1991; Todorov y otros, *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, Madrid, Júcar, 1988. Otros trabajos recientes de mucho interés no han sido, que yo sepa, traducidos hasta el momento. Entre ellos destacaría: Taguieff, Pierre-André: *La force du préjugé, essai sur le racisme et ses doubles*, París, Gallimard, 1987; Taguieff, P.-A. (ed): *Face au racisme*, II Vol., París, La Découverte, 1991.

cultural que este proceso incluía no era considerada relevante, ya que se lograba, de “manera natural”, en un plazo de tiempo breve. Por otra parte, poner el acento en lo cultural significaba entrar en conflicto con una ideología identitaria formulada en términos exclusivos de ciudadanía, que oscurecía la existencia real de una nación en términos culturales.

Un modelo cuestionado. El crecimiento de la corriente inmigratoria, su concentración espacial, el crecimiento de las tasas de paro y de marginación social, han puesto en cuestión el modelo de integración anterior y la ideología que le acompañaba. La proliferación y cristalización de identidades comunitarias – religiosas, étnicas – ha cogido de sorpresa a una sociedad para la cual la homogeneidad cultural-nacional resultaba tan evidente como aporreada. «Francia, anota Wieviorka con perplejidad, descubre ahora esos problemas – etnicidad, relaciones interculturales,... – para lo que es necesario recurrir a un vocabulario ajeno a nuestra cultura: minorías étnicas, relaciones entre razas, pluriétnicidad, racismo...».

Wieviorka cita a Albert Memmi, Colette Guillaumin, P.-A. Taguieff y Etienne Balibar entre los estudiosos recientes de ese campo de problemas. Pero considera que faltan estudios sociológicos ¹² como los llevados a cabo ya a partir de los años veinte por los sociólogos americanos de la Escuela de Chicago.

La primera parte del libro ofrece una visión sintética del desarrollo histórico de la sociología del racismo. Un trayecto que se inicia en el siglo XIX, cuando el concepto de raza se introduce como principio explicativo de la vida social y de la historia en las ciencias sociales; cuando, «se supone que el conocimiento de las razas aporta la clave para

explicar las diferencias morales, culturales y sociales, permite hacer inteligible la evolución general de la humanidad y proporciona los medios para comprender las fuentes de la decadencia». Por contra, el concepto de “racismo” sólo se pone en circulación ya en nuestro siglo, en el período de entreguerras, y sirve, en principio, para designar la doctrina del nacional-socialismo alemán.

El abandono de la noción de raza como principio explicativo y la concentración de la atención en el conflicto racial, marca, en opinión de Wieviorka, el verdadero inicio de una sociología del racismo, del conflicto racial. Wieviorka dedica una atención particular y merecida a los estudios de la Escuela de Chicago centrados en la distribución étnica del espacio urbano y en las conflictos entre los blancos pobres y los negros en el sur de EEUU. Para esta escuela, que sigue las huellas de Durkheim y Max Weber, aunque el concepto de “raza” carezca de fundamento científico y de poder explicativo, aunque las razas no existan, el racismo es una realidad. Las razas imaginarias y las razas reales juegan el mismo papel en los procesos sociales y son, pues, idénticas en lo que a su funcionamiento respecta. La raza se vuelve efectiva cuando es definida como real por los actores que intervienen en el conflicto racial, cuando está presente en la conciencia de los mismos.

Wieviorka dedica también su atención a otras corrientes que utilizan una forma diferente de acercamiento a la comprensión del racismo: las que centran la investigación sobre el racismo – como es el caso de T. Adorno en su trabajo de 1940 – en la personalidad autoritaria de los actores racistas; u otras, de la que es exponente el monumental estudio de L. Poliakov, *Historia del antisemitismo*, V vol., Barcelona, Muchnik, 1981, que ponen el acento, para el caso del antisemitismo, en la fuerza de mitos fundacionales, como el de la pureza y superioridad de la raza aria.

Cuatro niveles. El libro analiza las formas elementales del racismo y establece cuatro

¹² En el pasado mes de marzo se ha publicado, dirigida por M. Wieviorka, una obra de investigación sociológica sobre el fenómeno racista. El estudio está realizado a partir de un trabajo de contacto personal y conversaciones con grupos significativos en diversas ciudades de Francia y en ámbitos sociales como la policía o los *skinheads*: Wieviorka, Michel y otros: *La France raciste*, Paris, Seuil, 1992.

niveles en una escala ascendente que se inicia en la difusión de prejuicios xenófobos y raciales, sigue con la aparición de un racismo social medible pero todavía fragmentado, da un salto con la irrupción del racismo en el espacio político, contando ya con apoyos sociales y programas de actuación, y culmina, por último, con la configuración del Estado a partir de orientaciones racistas. Wieviorka considera decisiva la distinción entre las dos primeras etapas señaladas y las dos últimas, caracterizadas por la entrada del racismo en el ámbito de lo político. Dedicaba también especial atención a las formas sociales concretas en las que opera la discriminación, la segregación y la violencia racista.

Otra distinción enfatizada por Wieviorka es la establecida por Taguieff (1987) – introductor en Francia del término “nuevo racismo” – entre dos posibles lógicas de racización, aunque Wieviorka advierte que ambas no tienen por qué ir separadas en la práctica: una, la que funda, en nombre de la desigualdad racial, la inferioridad de los grupos racializados y el derecho a discriminarlos y sojuzgarlos; y otra, el racismo diferencialista, que pone el acento en la preservación de la propia raza, o de la propia identidad cultural – como es característico del llamado “nuevo racismo” que coloca la “cultura” en el lugar antes ocupado por la “raza” – que asume como objetivo evitar la mezcla racial y/o cultural y defiende para ello la necesidad de alejar, segregar, expulsar o, incluso, exterminar a los “elementos extraños”.

En la tercera parte, aborda Wieviorka dos cuestiones de mucho interés, de las que no resulta posible dar cuenta en este breve espacio. La primera, las relaciones posibles entre conflicto racial y conflicto de clase. La segunda, las conexiones posibles entre racismo e identidades comunitarias: nacionales, étnicas o religiosas. Ésta es, en mi opinión, una de las partes menos logradas de un libro de indudable interés para quienes estén interesados en profundizar en el análisis del racismo.

Ignasi Álvarez

Datos sobre un error

Los días de Argel

Iñaki Egaña/ G. Giacomucci

Editorial Txalaparta.

Tafalla, octubre de 1992.

Este libro es una crónica meticulosa de los contactos, quiebros, conversaciones y rupturas que se han sostenido por espacio de 15 años entre las dos ramas de ETA y el Gobierno español. La documentación utilizada por sus autores procede en su gran mayoría de la abundante hemeroteca disponible en la prensa diaria y sólo en contadas ocasiones recurre a los documentos internos de la propia ETA.

La reconstrucción histórica de esas conversaciones ha sido trabajada con mucho esmero, pero el libro en cuestión tiene un interés más bien escaso, y su utilidad resulta francamente pequeña.

Los días de Argel pasaron ya, y no es cuestión de consolarse pensando en lo que pudo haber sido pero que no llegó a ser. Quizás por eso, la reconstrucción histórica de aquellas conversaciones interesa hoy a muy pocos. Los autores no entran en las conclusiones políticas de esa experiencia, lo cual hubiera tenido mucho interés para la reflexión sobre el difícil problema de ajuste estratégico que tiene en la actualidad el movimiento radical vasco.

Más apología que historia. *Los días de Argel* forma parte de ese creciente fondo editorial de obras menores – *Operación Ogro*, *Operación Carlomagno*, o la mayoría de los títulos publicados en la colección Orreaga de esta misma editorial – que están dedicados casi por entero a narrar las actividades más espectaculares de la lucha armada de ETA.

Todos ellos tienen en común la separación entre el acontecimiento que narran y el contexto social y político en que esos acontecimientos se producen. Y cuando un hecho histórico se aísla así de su contexto, no estamos en presencia de una disciplina intelectual como es la historia, ni de un análisis político que permita siquiera sacar alguna lección útil para corregir errores y

enderezar el curso de la acción práctica. Estamos en presencia de la apología del hecho que se narra, o lo que es lo mismo, de la propaganda política al servicio de la causa que defienden los protagonistas de ese hecho narrado.

Este es el caso del libro que comentamos. Sus autores rescatan la memoria de la negociación invitándonos a pensar en lo cerca que se estuvo de triunfar en ella, como quien pretendiera lanzar un mensaje en clave al interior del MLNV, para renovar su confianza en la victoria después del fracaso de las expectativas puestas en el mítico 92.

No se encontrará en esta crónica de las conversaciones de Argel un sólo hecho que no sea cierto. Todas las referencias, todas las citas, todos los movimientos y todos los personajes, son ciertos. Nos hallamos por tanto en presencia de una historia auténtica, y sin embargo, esa verdad de los hechos acaecidos en las conversaciones de Argel, oculta tras sí el monumental error político de la estrategia de negociación practicada por ETA en el curso de los 10 últimos años.

¿Ninguna lección? Reconstruida íntegramente desde el discurso político de ETA, esta crónica de la negociación nos devuelve así al punto de partida. Esto es, a la afirmación de las cinco tesis en que descansa su estrategia de negociación:

1. Que el carácter de “guerra prolongada” de desgaste adquirido por la lucha armada en el curso de sus 25 años de historia, equivale a la cuarta guerra de la Edad Moderna entre el pueblo vasco y el Gobierno español.

2. Que la salida lógica de ese conflicto es la negociación de igual a igual, sin vencedores ni vencidos.

3. Que las conversaciones de Argel legitimaron a ETA como portavoz político del pueblo vasco en la solución del contencioso histórico con el Estado español.

4. Que la ruptura de aquellas conversaciones por el Estado español le convierten en el único responsable de la violencia existente.

5. Que esa guerra continuará en una dinámica creciente en tanto no se reconozca el derecho histórico del pueblo vasco a decidir

libremente su destino nacional.

Para sacar estas conclusiones preconcebidas de antemano, no hacían falta las 260 páginas del libro, ni las innumerables horas que sus autores han tenido que invertir rastreando las hemerotecas de la prensa diaria. Bastaba simplemente con reproducir el comunicado final con que ETA puso fin a las conversaciones de Argel.

A pesar de ello, hay en esta crónica algunas cosas novedosas. Por ejemplo, la soltura con que se aborda el pulso de la negociación, o la política de “acumulación de fuerzas” que cada parte coloca sobre el tablero de ajedrez de las conversaciones.

Las pocas líneas dedicadas a esta cuestión, que, no lo olvidemos, constituye el epicentro de toda la estrategia de lucha armada practicada por ETA, arrojan sin embargo un poco de luz sobre algunos de los pasajes menos justificables de su historia reciente. La fugaz referencia a la ejecución de Yoyes es uno de ellos, y el modo como se aborda, no se refiere para nada a las supuestas “delaciones” o la “traición” con que se justificó en su día, sino que se presenta ahora como un dato que ponía fin a la política de “reinserción social” ofertada por el Gobierno español como alternativa a la vía de la negociación. Quienes lo criticamos en su día como un atentado a la ética revolucionaria tuvimos que soportar, sin embargo, las iras del sectarismo sobre nuestras espaldas.

Algo parecido nos encontramos con la justificación a posteriori del nuevo método de lucha armada basado en la explosión del coche-bomba. En ésta crónica de Argel se admite abiertamente algo que ETA no ha reconocido todavía públicamente: que ese método comienza a aplicarse en aquellos momentos en que el Gobierno inicia el tanteo de las conversaciones, y que con él se pretende “forzarle” a negociar. El atentado de Hipercor que costó la vida a 22 personas civiles, se considera así un éxito por cuanto “obligó” al Gobierno, tres semanas después, a iniciar seriamente las conversaciones de Argel. Los atentado con coches-bomba se consideran pues, no una desviación ética de la acción revolucionaria, sino un “método

eficaz” para alcanzar el fin deseado.

En realidad, las manifestaciones contra ETA alcanzaron a partir de entonces un volumen desconocido. Algunas de ellas se cuentan entre las más numerosas de cuantas se hayan realizado nunca. De modo que nunca existió la supuesta “eficacia del método para forzar la negociación”. El Gobierno español cerró la puerta de aquellas conversaciones porque había ganado previamente la batalla política del rechazo social a los métodos terroristas de ETA. Esa es la primera y más importante de las lecciones políticas de Argel.

¿Se ha cerrado el ciclo de Argel? Todos los síntomas apuntan a ello, y no sólo la derrota política a la que nos hemos referido antes, sino también la ola posterior de detenciones policiales que ha logrado quebrar, al menos de momento, la capacidad operativa de los comandos de ETA. El Gobierno español parece decantarse así por una “solución policial” en detrimento de la negociada, y en ausencia de una “capacidad de disuasión militar”, hasta la propia ETA parece abandonar la estrategia de la negociación que había presidido hasta ahora su orientación.

Esa es al menos la lectura que se desprende del cambio de política anunciado por HB hace unas pocas semanas. La estrategia de la negociación cede el paso a una línea de acción sobre los problemas más agudos del pueblo vasco: la crisis económica, el paro, la amnistía, etc... No parece haber incidido en ello ni el balance de la política anterior —que sigue considerándose, cómo no, positivo—, ni la reflexión sobre los efectos negativos de la acción terrorista (el coche-bomba), sino el repliegue táctico (y supuestamente temporal) ante las dificultades de una situación en que la lucha armada cede su espacio a la lucha política, institucional y de masas. Al menos por tanto tiempo como necesite para recuperar su centralidad perdida.

José Ramón Castaños

El tábano pesimista

Releyendo el anarquismo

Carlos Díaz

Editorial Madre Tierra, Madrid, 1992.

Años después de editarse, cuando eran ya clásicos del pensamiento anarquista moderno, conocí algunas de las obras de Carlos Díaz. Fueron mis primeras lecturas políticas. Impactantes, sin duda. Más que las respuestas que proporcionaban, me inspiró la pregunta que parecía formular el autor en cada composición: ¿cómo reconstruir un corpus revolucionario integrando lo mejor de un siglo de experiencias y eliminando cuanto en ellas aparece como menos edificante de lo que pretenden los apologetas diversos?

El año de la efeméride, nuestro católico filósofo vuelve a la carga. Lo hace con una obra extraña, fragmentaria, de valor desigual y —no podía ser de otra manera— sugerente. En ella, retazos de la biblioteca favorita se conjugan con destellos biográficos en un curioso ejercicio de desmitificación de la creación intelectual. El resultado, a veces desconcertante, produce ocasionalmente en el lector la sensación de estar asistiendo a un ajuste de cuentas entre Carlos Díaz y el espejo que lo retrotrae a épocas superadas vital e intelectualmente, pero notablemente añoradas. Si dejamos de lado las páginas —excesivas— en que el autor se dedica a exorcizar fantasmas muy particulares, reconocemos en su libro el mismo pensar sutil y brillante, poco amigo de maniqueísmos, saludablemente aporético y bastante menos proclive al pontificado que el de algunos que van de ateos por la vida.

La negación absoluta. Díaz descubre en el anarquismo la negación absoluta, un paradigma de franckfortiana irreconciliabilidad (“dialéctica negativa”, lo llama) con la realidad alienada y escindida que inhabilita cualquier intento de canonizar lo actual como realmente ambicionado. Quizá por eso, el anarquismo ha sabido no dejarse maravillar y cantar como nuevo, lo que no era sino viejo barnizado de colores cómplices.

El anarquismo, cosmogonía que utilizó lo

establecido como modelo negativo desde el que bosquejar los contornos propios, ha perdido en la dominación afable que cohesiona Occidente su destinatario preferencial: las legiones de personas acogotadas por el Estado y el capital. Carente de sustento sociológico, parece abocado a constituirse en cobertura de esa fusión de *dandy* y *lumpen* que resalta en la franja izquierda de la posmodernidad y que, amalgamado con los escasos fervientes y el erudito que instrumentaliza lo exótico desde la cátedra, delinea un conjunto del que el filósofo se siente intensamente distante.

El anarquismo, como el marxismo, fue hijo pródigo de la Ilustración y, como aquél, se pretendió el descendiente justiciero que terrenalizaría las consignas que, hasta entonces, sólo habían servido para mixtificar como libertad la explotación capitalista. El capitalismo había convertido a Dios en un ornamento inservible. Pronto comprobó su salutar efecto sedante sobre las heridas que producía su frenesí explotador. Anarquismo y marxismo, renegados con el Padre cínico e inconsecuente, procedieron a proclamar desde los sufridores de la Historia la consagración definitiva de la "unidad hombre" en que se reconciliaría, tras la última revolución, la especie soberana.

Como todo intento de autodeificación del ser humano, el socialismo concurrió en apabullantes errores de cálculo, que se descubrieron trágicos con el tiempo. Pese a todo, semejante mitología tuvo poderosas consecuencias movilizadoras. Pretender lo absoluto para el caduco reino de lo finito, tal ha sido en buena medida batería energética del militante libertario.

Admirables apóstoles. Desde Gramsci, sabemos que en el camino que recorre lo espiritual hasta lo material, la filosofía tiende a sustantivarse en fe. Más que escudarnos en un falso racionalismo para rechazar como "ideológico" el anarquismo, hagamos un somero repaso del provecho que acarreo dicha cultura (definida de manera ideal, y todo lo ideal tiene bastante de desmedido) a la actitud militante.

Es el anarquismo, enemigo de rodeos,

tábano pesimista de todo intento de gestionar desde el legado de la vieja sociedad el tránsito a la nueva; visionario lúcido del advenimiento de nuevos amos, sospechoso de una naturaleza humana corrompida en la vieja sociedad, en la que se adivina el repugnante hocico de la voluntad de poder que trasmuta en dominación lo que se autodesigna como jerarquía temporalmente limitada.

Así, el anarquismo acertó parcialmente donde al marxismo le cegó su vanidad de ingeniero. Fruto de ello, el movimiento libertario insistió de manera tozuda y brillante en la inexcusable remodelación individual como preludio insoslayable de la revolución social. Sabiamente comprendió que la sociedad nueva no se edificará sobre categorías sociológicas hegelianizantes, sino sobre el hombre concreto vinculado al resto de seres sometidos. Bakunin lo expuso con claridad diáfana: «Las abstracciones no tienen piernas más que cuando son llevadas por hombres reales». Esta insistencia en la dimensión interior del luchador expresa para Díaz la grandeza de un universo simbólico que no revolvió la Tierra, pero que forjó admirables apóstoles. Para Díaz, como para mí, esto dice mucho más sobre la verdad que contiene la ética del apoyo mutuo, que todos los sesudos doctrinarios que la han anatemizado como resquicio de añoranza pequeñoburguesa condenada a desaparecer.

Sin embargo, el autor no duda en remangarse con las lagunas del anarquismo. Las encuentra en las diatribas con que el movimiento libertario ha injuriado su particular Trinidad maldita: Dios, Estado y Marxismo.

La incontinencia deicida es lugar común de la izquierda revolucionaria desde que Feuerbach radicó los secretos de la teología en la antropología. Lástima que para reafirmarse como tal, el deicida haya resbalado en exceso hacia el descuidado homicidio. Además de escribir alguna de las páginas más oscuras del movimiento libertario, la obcecación antirreligiosa ha imposibilitado el diálogo con quienes vivían de forma divergente la trascendencia, pero convergían en sus planes de revolucionar la existencia.

El antiestatismo ha sido santo y seña irrenunciable de todo anarquismo. No sólo se negaba el Estado, sino la participación en cualquiera de las instituciones de la sociedad civil que jugasen el mínimo papel legitimador del monstruo. El excesivo fervor ha impedido discernir entre poder consensuado y controlado, y dominio enajenado y autónomo característico de toda encarnación conocida de capitalismo y estalinismo. La democracia, parece decirnos Carlos Díaz, no se agota en la delegación de poder, pero la democracia real no puede prescindir de ella. La lucha por alcanzarla, añado yo, tampoco, sin condenarse a una parálisis fatal. La destrucción del poder, menos que nada, puede proclamarse; a lo sumo cabe explorar sus posibilidades en el progresivo control y diseminación del mismo.

Necesidad y virtud. Los ritmos y plazos de transición a la sociedad comunista bifurcaron marxismo y bakunismo, la sangre absurda que su relación cainita derramó (en la que los anarquistas siempre acarrearón la peor parte) cristalizó socialismo "científico" (sic) y anarquismo en sectores del movimiento obrero que se profesaban una mutua animadversión. La Historia, como de costumbre, ha dado la razón a ambos para quitársela a los dos. El marxismo agotó su impulso subversivo en aquello que se consideró experto: la modificación en dirección libertaria de las penurias que heredaba la revolución de la vieja sociedad. Marx pretendió que la utilización de la administración estatal era obligada pero fugaz. La necesidad terminó siendo elevada al rango de virtud genuina por los epígonos comunistas y socialdemócratas. Inmenso fraude.

Reconocer esto no debe ser óbice para endilgarle al anarquismo una desconsideración exasperante de los requerimientos del presente. El atrincheramiento en una antirrealidad paradisiaca puede ser un loable *leiv motiv* que inspire una praxis que se guía por el patrón ideal para no alcanzarlo jamás. Ciertamente. Pero cuando el todo o el nada encubre la falta de fajo militante en el resbaladizo y complejo escenario de la lucha de clases, la utopía deviene ficción estéril. Alguna de las

claves de la volatilización de la influencia de masas de socialismo libertario puede que estén ahí. Podemos (siguiendo mi modesta opinión, que no ha de buscarse íntegramente en el recensionado), ufanos en nuestro maximalismo, abocarnos a la desesperada perplejidad de quien no es capaz de tender puentes de comunicación transformadora entre lo querido y exigido por las miserias de lo dado, y la compacta realidad efectiva. Tentación constante en la ultraizquierda. Anarquismo incluido.

La tarea de quienes creen que la Historia no puede tener un final tan cruel como el presente está en construir «(...) una filosofía radicalmente nueva donde lo utópico pueda hacerse factible y no devenga en mero retoricismo (...)». Tan «dolorosa revisión epistemológica (...)» requiere, hoy como ayer, la fecunda presencia de Carlos Díaz en tan complejos menesteres.

José Luis Moreno Pestaña

Desobedientes

Los nuevos movimientos sociales: un reto al orden político

Russell J. Dalton y Manfred Kuechler (comps.)
Edicions Alfons el Magnànim.
València, 1992.

Por fin aparece en castellano esta obra colectiva, representativa de las corrientes de investigación actualmente dominantes sobre los "nuevos movimientos sociales". Pero, por desgracia, esto sucede justamente cuando, en los dos años transcurridos desde su publicación original en inglés, son muchos los acontecimientos y cambios ocurridos en el mundo que no han podido ser tenidos en cuenta en los trabajos aquí reunidos.

La reflexión sobre los orígenes, el entramado, la estrategia, las relaciones con el sistema político y las perspectivas de movimientos como el ecologista, el feminista y el pacifista, es desarrollada por diversos autores que, aún empleando diferentes

enfoques, coinciden en su reconocimiento de la relativa "novedad" y mayor complejidad de estos fenómenos, así como de la insuficiencia de las viejas teorías para comprenderlos.

Vistos desde una perspectiva histórica, estos movimientos aparecen, según los compiladores, como un aspecto cualitativamente nuevo en los países occidentales, ya que pugnan por establecer un nuevo paradigma social, basado en la lucha por la defensa o la extensión de "bienes colectivos", en las prácticas de acciones políticas no convencionales y en la adopción de estructuras organizativas descentralizadas.

Causas múltiples. Un primer problema planteado concierne a las causas de la aparición de estos movimientos: su relación con una nueva fase histórica de crítica cultural de la modernidad y la modernización, el radicalismo de un sector de la nueva clase media y el auge de los valores "posmaterialistas", o con la crisis del Estado del bienestar, del neocorporativismo y del sistema de partidos, aparece como un marco posible de explicación, si bien hay diferentes puntos de vista sobre la importancia mayor o menor de uno u otro factor. Brand, Inglehart, Wilson y Kaase presentan contribuciones interesantes sobre estos aspectos.

Superando así enfoques influidos por la teoría de la "privación relativa" o la de la elección racional, nos encontramos con unas interpretaciones útiles para entender la continuidad de unos movimientos que, con sus flujos y reflujos y aún encontrándose en una fase de "pesimismo cultural", han logrado configurarse, con mayor o menor fortuna, como "redes de redes" dentro de la sociedad civil y en interacción con los sistemas políticos.

Precisamente, el análisis específico y comparado de estos movimientos en distintos países ayuda a pasar de las generalidades a la realidad concreta. Ahí es donde adquiere relevancia el contexto político particular ("estructura de oportunidad política", en jerga académica) con que los núcleos de activistas tropiezan al iniciar y terminar con éxito los ciclos de movilización y protesta. Joyce Gelb

ilustra bien este problema al referirse a la evolución del movimiento de mujeres en Estados Unidos, Gran Bretaña y Suecia, mientras que Rochon y Klandermans lo hacen respecto al movimiento por la paz en Europa occidental y, en particular, en Holanda.

Nuevas políticas. Las características de la cultura política, del tipo de Estado (fuerte o débil, centralizado o no), del grado de autonomía de poderes como el judicial, del sistema de partidos, de los sindicatos, de la situación de la izquierda (división o no, en el Gobierno o en la oposición), del sistema electoral, del grado de accesibilidad a los medios de comunicación y a la opinión pública, influyen también en las estrategias y formas de acción que cada movimiento desarrolla. Como explica Rucht, cada movimiento se ve obligado, a su vez, a tener en cuenta la necesidad de adoptar lógicas de acción que en ocasiones pueden entrar en conflicto, ya que tratarán de responder tanto a la búsqueda de eficacia respecto al sistema político como a la expresión y construcción de la identidad colectiva propia; la desobediencia civil, en cambio, aparece como la forma de acción en la que esas lógicas pueden conciliarse.

Todo esto conduce a otro bloque de artículos en el que se analizan los rasgos diferenciadores de los nuevos partidos "libertarios de izquierda"

o de "nueva política". Éstos tienen que ser "exponentes" de los nuevos movimientos, pero chocan con dos tipos principales de dificultades: por un lado, con las derivadas de las tensiones entre fundamentalismo y pragmatismo, que se manifiestan también en el seno de cada movimiento; y, por otro, con la necesidad de evitar la reproducción de la forma de partido convencional, jerárquico y centralizado, con mayor razón cuando tropieza con el bajo nivel de "patriotismo organizativo" y el antiautoritarismo que expresan muchos y muchas de quienes forman parte de los nuevos movimientos sociales. Esto queda ampliamente ilustrado con el caso alemán y la evolución de Los Verdes, a través de las sucesivas etapas descritas por Offe; pero

también, en una visión menos “realista”, en los trabajos de Kitschelt y Müller-Rommel: esos partidos tienen un electorado potencial, pero su forma de organización más adecuada todavía no ha sido encontrada.

Quizás el más escéptico respecto a la “novedad” de estos movimientos y a su capacidad para generar expresiones políticas diferenciadas sea el trabajo de Sidney Tarrow. Éste, refiriéndose al periodo que transcurre en Italia entre 1965 y 1975, presenta al movimiento estudiantil como una revuelta cuyos orígenes estuvieron en el interior de determinados partidos; después de un ciclo largo de protesta, sus núcleos dirigentes terminarían volviendo al redil de los partidos tradicionales, calificados así como “el fantasma de la ópera” de la película vivida en aquellos agitados años. Pero no parece que lo sucedido en aquel ciclo sea explicación suficiente para concluir que el proceso se haya de repetir en procesos posteriores, sobre todo a la vista de cómo están hoy partidos como el antiguo PC italiano.

Los vínculos ideológicos. Finalmente, Kuechler y Dalton intentan ofrecer una definición del “vínculo ideológico” que une a estos movimientos, apoyándose en que, aun no confiando ni en la vía “revolucionaria” ni en la parlamentaria, comparten una crítica humanista del sistema y la cultura dominantes, al igual que una firme decisión de luchar por un mundo mejor, no en nombre de un grupo social determinado, sino en el de la humanidad. Puesto que los problemas denunciados siguen vigentes, aseguran, cabe pensar que estos movimientos, aun entrando en una fase de relativa “institucionalización”, no van a desaparecer ni tampoco serán fagocitados por los partidos establecidos.

Muchas son, por tanto, las cuestiones analizadas y las polémicas que se pueden suscitar. Podríamos referirnos, por ejemplo, a los enfoques empleados y a la parcialidad del objeto estudiado; en este sentido, hay que reconocer que la mayoría de estos trabajos se refieren más a la dimensión política que a la sociocultural, cognitiva o estrictamente organizativa dentro de los nuevos

movimientos. Esto no quiere decir que estas otras dimensiones sean ignoradas, sino que están recogidas, de forma explícita o implícita, en análisis como los de la tercera parte del libro, en relación con la crítica de la modernidad tardía, con la cuestión más compleja de la construcción de identidades colectivas o con las alusiones a los diferentes discursos de las muy diversas corrientes presentes en estos movimientos.

Pero lo que más puede preocupar al activista y lector de esta obra es cuál sea su utilidad para interpretar nuestra propia experiencia y, sobre todo, el devenir de estos movimientos. Respecto a lo primero, pienso que también al caso español se pueden aplicar algunos de los enfoques propuestos, aunque haya que llegar a la conclusión de que la aparición de los nuevos movimientos fue tardía y, sin embargo, su crisis haya llegado antes de que logran generar una fuerte infraestructura social y cultural.

En cuanto a lo segundo, es obvio que procesos como el hundimiento del “socialismo real”, la turbulencia global del planeta, los nuevos nacionalismos y los racismos o la crisis del Estado del bienestar han provocado desorientación, escepticismo y menor disponibilidad respecto a la acción política colectiva entre quienes, en mayor o menor grado, contribuyeron a la construcción de esos movimientos. Pero también es cierto que nos hallamos tan sólo en el comienzo de una nueva etapa histórica y los impresionismos no son de recibo. Por eso quizá podamos confiar en que el nuevo ciclo de protesta antirracista, unido a las nuevas formas de solidaridad con los pobres del Sur, del Este y... del Noroeste, ayude a dar un nuevo aliento a la difusión de los valores sustantivos propugnados por los nuevos movimientos.

Jaime Pastor

Ética y política en el comunismo del Ché

Ché Guevara. Grandeza y riesgo de la utopía

Roberto Massari

Editorial Txalaparta.

Tafalla, 1992.

Publicado coincidiendo con el 25 aniversario del asesinato del comandante guerrillero, éste libro fué posiblemente concebido al final de los años ochenta, al calor de la recuperación (¿tardía?, ¿interesada?) del pensamiento del Ché por la dirección castrista, con la que el sociólogo y filósofo romano mantiene un contacto fluido. En esta obra el autor pone en diálogo directo las ideas del Ché con las del resto de dirigentes revolucionarios o expertos coétaneos que opinaron sobre las grandes cuestiones de la revolución cubana. Contraste que resulta esclarecedor para conocer la realidad viva de aquellas polémicas, que se echa en falta en otros interesantes escritos que presentan, sin embargo, las ideas guevaristas como un todo coherente descontextualizado (por ejmplo, *El pensamiento económico de Ernesto Ché Guevara* de Carlos Tablada, publicada por el Banco Nacional de Cuba y merecedora del Premio Extraordinario de 1.987 de la Casa de las Américas y del Centro de Estudios sobre América Latina).

Una biografía nada convencional. El autor comparte explícitamente con el Ché los sueños socialistas y liberadores, pero en absoluto es tachable de apologeta del mismo. Bien al contrario, nos introduce en el pensamiento de Ernesto Guevara -mostrando sus límites, sus lagunas y sus puntos fuertes- a través del recorrido intelectual de un hombre que se acercó al marxismo a través de fuentes dogmáticas. Desde una primera adhesión acrítica al *diamat* del "marxismo soviético", en la versión más mecánico-evolucionista de los discípulos de Stalin (contradictoria, por otra parte, con los elementos humanistas ya presentes en el joven Ché), el comandante-ministro acaba distanciándose radicalmente

del carril trillado de la ortodoxia del "socialismo real".

Como ya se ha podido deducir, no se trata de una biografía convencional de la vida del Ché -excepción hecha de la primera parte dedicada a los años anteriores a su experiencia guatemalteca que, en mi opinión, es la sección más floja del libro-, sino de un análisis detallista y riguroso de la evolución de su pensamiento en relación con los principales problemas prácticos que debió abordar. Por ello resulta incomprensible el calificativo de «hagiografía» que ha merecido en la sección de crítica de *El Mundo*. Ello sólo puede ser debido a una mera, y poco atenta, lectura de la solapa del libro o a que el crítico no conciba que actualmente siga habiendo investigación crítica sobre el pensamiento marxista y de izquierdas.

Roberto Massari contribuye con su libro a escribir la necesaria, incompleta y, esperemos, inacabada, historia de la *otra* izquierda, la de los herejes y heterodoxos, la que rompe con la supuesta linealidad del desarrollo del pensamiento zurdo, la que ha alentado la *otra* alma del marxismo, la caliente y crítica, la que hoy desde la misma izquierda se tiende a ignorar. Y lo hace mediante los debates vivos que se dieron en los primeros años de la revolución castrista, en los que el marxista Ché aparece dibujado con cuatro características: como un humanista deseoso de conocer en los más diversos campos y que busca el debate fraternal y educativo; como un terco polemista profundamente democrático pues no duda en tomarse la molestia de enfrentarse y responder a cualquier interlocutor -sea éste quien sea-; como un amante de la verdad aunque sea contradictoria o dolorosa; y como un político pragmático que para cambiar la sociedad intenta, a la vez, desarrollar la teoría necesaria para emprender acciones con sentido, con un talante antidogmático que le lleva a señalar los aspectos en los que disienta de Marx (las previsiones) o de Lenin (su justificación de la NEP), figuras ambas intocables en el ambiente de los años sesenta en Cuba. Massari aborda, de nuevo, bastantes de los temas planteados muy acertadamente en pleno apogeo del mito

Ché por Michael Lowy en *El pensamiento de Ché Guevara* (México, Editorial Siglo XXI, 1971).

Le faltó tiempo. El autor coincide con Laura González en que el Ché, pese a su enorme esfuerzo intelectual y tener una formación más sólida que la del resto de sus compañeros, no tuvo tiempo de enriquecer y profundizar sistemáticamente la teoría marxista. Pero Massari valora muy positivamente que Guevara, conocedor muy tardío de autores europeos como Trotsky, Luxemburgo o los de la escuela austríaca, realizara personalmente y en pocos años el recorrido que le lleva a las conquistas teóricas de concebir la construcción del socialismo como un fenómeno mundial, de la necesidad de destrucción-construcción-extinción de las instituciones estatales, de la necesaria tensión por ir haciendo desaparecer las categorías mercantiles y la misma dictadura del proletariado en la transición hacia el comunismo o de que la nueva sociedad es un equilibrio entre bienestar material y autoconciencia humana (individual y social). Y apunta que de haber continuado su labor como dirigente y escritor sobre temas económicos podría haber hecho una contribución específica, a tenor de sus últimos textos y de las famosas conversaciones en el Ministerio de Industria, en relación a la humanización de la lógica del plan, en su empeño por acabar con cualquier forma de alienación, incluidas aquellas que aparecen en la sociedad de transición, sociedad, en la que el Ché, sigue considerando vivo el conflicto individuo-comunidad. Asimismo, Massari, destaca en el Ché, como contribución original, su voluntad en conectar la tradición continental libertadora latinoamericana con lo que conoce del marxismo, como una forma de concreción del internacionalismo. Especial interés tiene la refutación que hace el autor italiano del tópico tan extendido sobre el “subjetivismo ético” y el “voluntarismo individualista” del Ché, lo que unido a la exposición, especialmente clara y sencilla en contraste con otros pasajes del libro, que realiza sobre las dos piezas fundamentales de

la filosofía social de Guevara (a las que denomina “humanismo revolucionario” y “dialéctica de la liberación”), permite conocer mejor los motores de la acción política y social del Ché.

Algunas lagunas. El libro contiene algunas lagunas pues presta insuficiente atención a temas de gran interés: la escasa relación del Ché con la política argentina; el paso por Angola o el Congo; y, sobre todo los motivos -algunos esboza- de la salida del Ché de Cuba y las relaciones, acuerdos y desacuerdos de Guevara con Fidel, en mi opinión tratados muy superficialmente. El autor lanza una afirmación y una duda interesantes: tras la salida del Ché de Cuba, sus ideas, pese a la defensa oficial de los “estímulos morales” y la política de nacionalizaciones, se desvanecen, porque se abandona la industrialización, se apuesta por el azúcar y existe una ausencia crónica de plan central (Fidel sigue siendo la “computadora central” viviente y el último centro decisor). Por tanto, aún menos se puede hablar de participación y elaboración democrática en las decisiones económicas. Massari se pregunta si el foco de los Valles de Ñancahuazu, a la vista de las ideas sobre la guerrilla del Ché y del tipo de reclutamiento internacional que había realizado, era tal foco guerrillero para Bolivia o realmente pretendía un adiestramiento de cuadros bolivianos, peruanos y argentinos para lanzar un proyecto continental, aunque los hechos y la realidad le forzaran a acabar confinado a una prematura acción defensiva en Bolivia.

Pero en lo que el libro resulta más interesante -pese a la poco cuidada traducción y al nulo esfuerzo del editor por señalar la edición en castellano de muchas de las obras citadas por el autor en ediciones italiana, francesa o inglesa- son las conexiones ideológicas que establece Massari entre el Ché y diversos autores (el joven Lukacs, Plejanov, Preobrazhenski), así como la brillante descripción y seguimiento que hace del gran debate económico que se desarrolló entre los principales dirigentes políticos en los años 1963 y 1964, en el que se involucraron por invitación cubana economistas europeos como

Charles Bettelheim y Ernest Mandel. Conexiones y debate que enfrentaron al Ché con Althusser en el terreno filosófico, y con el mismo Bettelheim, con Liberman y con Shkurko (soviético ortodoxo que como otros economistas ortodoxos se inspiraba crecientemente en los neomarginalistas) en lo económico.

Su discusión con Carlos Rafael Rodríguez, Alberto Mora o Marcelo Fernandez Font fue, en definitiva, su debate contra una nueva dependencia, esta vez de la URSS, y contra una forma de entender el socialismo, el irreal "socialismo real".

Manuel Garí



El malestar de la sexualidad

Jeffrey Weeks

Esta obra analiza las formas de pensar y escribir sobre la sexualidad en las sociedades modernas. El resultado es apasionante. El recorrido sobre el pensamiento de los sexólogos del XIX y el XX, sobre los movimientos feministas, sobre los movimientos sexuales radicales,..., está lleno de rigor, de audacia, y también de compromiso con unas ideas que, como el propio autor afirma en el prólogo de esta edición, fundamentan los valores éticos e intelectuales del libro: la sexualidad no es un destino, «puede que no podamos escoger la manera en la que sentimos y lo que deseamos, pero podemos elegir lo que hacemos con esos sentimientos y deseos».

**Enrique Carabaza
Máximo de Santos**

**MELILLA Y CEUTA.
LAS ÚLTIMAS
COLONIAS**



Melilla y Ceuta. Las últimas colonias

Enrique Carabaza y Máximo de Santos

PVP: 2.600 pesetas.

Desde que en el siglo XV portugueses y castellanos ocuparon estos enclaves en la costa marroquí, los viejos presidios de Ceuta y Melilla pasaron a convertirse en semilleros de guerras y tensiones entre españoles y marroquíes. En la historia más reciente, los nombres de Ceuta y Melilla permanecerán en triste asociación con estos otros: Guerra de África, Desastre de Annual, inicio de la Guerra Civil española,...

El presente libro estudia y denuncia de manera sistemática todo el entramado de intereses económicos, políticos y militares que, desde la independencia de Marruecos en 1956, hasta la fecha, mantienen a Ceuta y Melilla y cinco diminutos peñones e islotes como reliquias anacrónicas del pasado colonial español.

Talasa Ediciones. c/ Clavel 7-2º. Oficina 2. 28004-Madrid





Una Humanidad justa en una Tierra habitable

mientras tanto - Apartado de Correos 30.059 - Barcelona

Nombre
Dirección
Población C.P.
Provincia Teléfono
Profesión Ocupación
De parte de (si suscribes a un amigo)

Tarifa:

- ☐ España. Suscripción normal 2.500 ptas. + gastos postales de envío
☐ Europa 5.000 ptas. = 50 \$
☐ Resto del mundo 5.500 ptas. = 55 \$

Forma de pago:

- ☐ Talón adjunto n.º
☐ Transferencia a la cuenta corriente n.º 003402/63 de la Caja de Ahorros de Cataluña. Agencia Sarrià. Calle Benedicto Mateo, núm. 49. 08034 Barcelona.
☐ Giro postal a la cuenta corriente postal n.º 02985518. (Al usar esta forma de pago, el suscriptor debe enviar por carta a la secretaria de *mientras tanto* el resguardo de giro junto con su nombre. No podemos cobrar los giros que se envían al Apartado de Correos, por lo que todos deben dirigirse a la cuenta corriente postal antes citada.)

mientras tanto *l'instanc* *mientras tanto* *maintenant*

Africa América Latina

Revista de SODEPAZ, nº 9



LA MUJER EN AFRICA Y AMÉRICA LATINA

- EL AGUA: UN FACTOR PARA EL CONFLICTO O LA PAZ EN ORIENTE MEDIO.
- LA CONSTRUCCION DE UNA IDENTIDAD ETNICA A TRAVES DE LA MUSICA NEGRA EN BAHIA.
- LA RECONVERSION MILITAR EN CENTROAMERICA.
- EN CASO DE LA INMIGRACION DE LA MUJER DOMINICANA EN ESPAÑA.

**Suscripciones y pedidos
SODEPAZ**

C/Pizarro, 5 Bajo
28004 Madrid
Tel. 91/522 80 91
Fax: 523 38 32

Papeles para la Paz

Nº 44 - 1992

ARGELIA,
YUGOSLAVIA,
CUBA,
EL SALVADOR,

NUEVOS
ANTIGUOS
CONFLICTOS



Detalle de Shango, S. S. 1982

Defensa europea • Adios a Gorbachov •
Visiones de Berlín

GP

Centro de Investigación para la Paz

Papeles para la Paz

BOLETIN DE SUSCRIPCION

Nombre:
Dirección:
Población: C.P. Provincia
País: Teléfono:

SUSCRIPCION POR UN AÑO

- ☐ España. Suscripción normal (IVA incluido) 2.400 ptas
☐ España. Suscripción de apoyo ptas
☐ Europa 3.400 ptas
☐ Resto del mundo 4.000 ptas

FORMA DE PAGO

- ☐ Contra reembolso
☐ Giro postal a FUHEM núm.
☐ Talón nominativo a FUHEM núm.
☐ Domiciliación bancaria

C/. Alcalá, 119. 4º Izda. Tel. 435 00 94 - 28009 MADRID

CARTA AL BANCO

Sr. Director:
Banco/Caja Suc./Agencia
Dirección
Población: C.P. Provincia

Le ruego se sirva a mi Cuenta Corriente/Libreta de Ahorros, y hasta nuevo aviso, los recibos que les sean presentados por la Fundación Hogar del Empleado en concepto de suscripción a la revista Papeles para la Paz.

Titular D./Dña.
Cuenta/Libreta nº N.I.F.
FIRMA (Titular)

C/. Alcalá, 119. 4º Izda. Tel. 435 00 94 - 28009 MADRID

BOLETIN DE SUSCRIPCION

VIENTO SUR

Nombre
CalleNº
Escalerapisopuerta
LocalidadProv.
D.P.
Otras indicaciones

MODALIDAD DE SUSCRIPCION

	ENVIO COMO IMPRESO	ENVIO COMO CARTA
ANUAL Revista Bimestral (6 núms)	2.000 ☐	2.700 ☐
ANUAL Rev.Bimestral Extran. (6 núms)	2.700 ☐	4.500 ☐

DOMICILIACION BANCARIA - AUTORIZACION DE PAGO

ApellidosNombre
Calle.....Nº.....Piso.....Puerta
LocalidadProv.....D.P.

ENTIDAD

--	--	--	--

OFICINA

--	--	--	--

CONTROL

--	--

Nº CUENTA

--	--	--	--	--	--	--	--	--	--

Fecha:.....

Firma:



*“... un viento sur que lleva
colmillos, girasoles, alfabetos
y una pila de Volta con avispas ahogadas.”*

Federico García Lorca Poeta en Nueva York