

VIENTO

POR UNA IZQUIERDA ALTERNATIVA

SUR

● **Feminismos.** Nerea Aresti, Lidia Cirillo, Françoise Collin, J. Javier Díaz Freire, Miren Llona

● **Rosa Luxemburgo: la democracia y los fines del marxismo.** Norman Geras

● **Ideas contra el paro. Trabajar o no... pero vivir.** Daniel

Raventós y Rafael Gisbert

● **Federica Montseny. Cara y cruz de la**

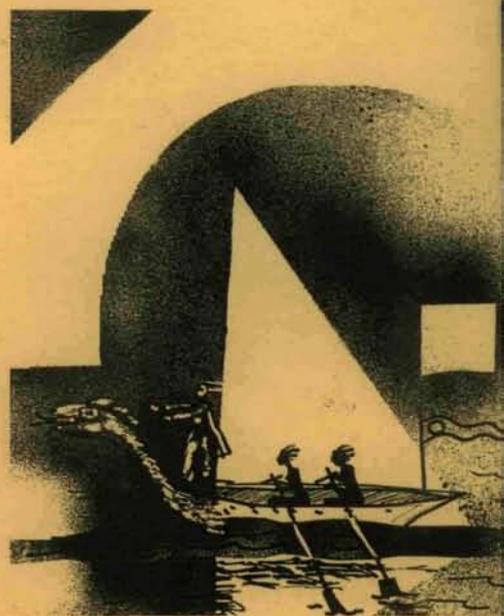
anarquía. José Gutiérrez Álvarez ● **Eritrea. Una**

revolución desconocida. Dan Connell ● **Pales-**

tina. ¿A dónde va la oposición a Arafat?

Walid Salem ● **Marruecos. Entrevista a Abraham Serfaty.** Javier G. Pulido ●

Elecciones europeas. Desencuentro 'rojiverde'/ IU - IC. J. Sempere y C. Taibo





Número 14 / abril 1994 / 400 pesetas

agenda

Notas sobre la actualidad política en el Estado español. *Joan Font, Carlos Taibo, Joaquim Sempere, G. Buster 7*

el desorden

Eritrea

Una revolución desconocida. *Dan Connell 19*

Palestina

¿A dónde va la oposición a Arafat?. *Walid Salem 33*

Marruecos

Entrevista a Abraham Serfaty. *Javier González Pulido 41*

miradas

Fotos de *Yolanda Goikoetxea 49*

plural

Feminismos

Mejor huérfanas. *Lidia Cirillo 55*

Teorías y praxis de la diferencia sexual. *Françoise Collin 65*

La mujer hablada. *Nerea Aresti, Miren Llona y J. Javier Díaz Freire 73*

Recordando a Rosa Luxemburgo

La democracia y los fines del marxismo. *Norman Geras 83*

Federica Montseny

Cara y cruz de la anarquía. *José Gutiérrez Álvarez 97*

Ideas contra el paro

Trabajar o no... pero vivir. *Daniel Raventós y Rafael Gisbert 107*

subrayados

“La filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica” de Alicia Puleo (coord.). *Mercedes Augustín 119*

“El proyecto radical” de José Manuel Roca (ed.). *Jaime Pastor 120*

“Memorias” de Santiago Carrillo. *José Gutiérrez 121*

“Sindicalismo y transformación social” de José María Olaizola y Chema Berro. *Ignacio de Vega 122*

“El piano” de Jane Campion. *Alberte Pagán 124*

Propuesta gráfica de *Carmen M-M Baroja*

Director: Miguel Romero
Diseño: Jérôme Oudin &
Susanna Shannon
Maqueta: Escala 7

Redacción:

Apartado de Correos 50.522
28080 - Madrid
Tel.: (91) 530 75 38
Fax: (91) 527 96 52
Modem: (91) 530 75 38
Correo electrónico: Viensur
@nodo50.gn.apc.org

Administración y suscripciones:

Aribau 16. Principal 2ª
08011 - Barcelona.
Tel.: (93) 302 60 90
Fax: (93) 317 98 38

Imprime:

J. P. Arts Gràfiques

DL: B-7852-92
ISSN: 1133-5637

Han colaborado en este número:

Nerea Aresti

Feminista, de la Asamblea de Mujeres de Bizkaia.

G. Buster

Es redactor de Viento Sur.

Dan Connell

Es el fundador de *Grassroots International*, una ONG con sede en Boston (EE.UU.) que apoya a los movimientos progresistas en Eritrea y otros países del Tercer Mundo.

Lidia Cirillo

Feminista. Ha publicado recientemente el libro *Meglio Orfane* en la editorial Nuove Edizioni Internazionale.

Françoise Collin

Filósofa. Directora de *Les Cahiers du Grif*.

J. Javier Díaz Freire

Es militante de Zutik!

Joan Font

Es militante de Esquerra Alternativa.

Norman Geras

Es profesor de la Universidad de Manchester. Autor de numerosos libros, en su mayoría no publicados en castellano. Su último trabajo es *Discourses of Extremity, Radical Ethics and Post-marxist extravagances*, Verso, 1989.

Rafael Gisbert

Es miembro de la ejecutiva de la Comissió Obrera Nacional de Catalunya (CONC).

Yolanda Goikoetxea

Ha realizado numerosas exposiciones de fotografías en su ciudad, Pamplona. Co-autora del libro gráfico: *Con las mujeres nicaragüenses*.

Javier González Pulido

Es miembro del Consejo Andaluz de Izquierda Unida-Convocatoria por Andalucía.

José Gutiérrez Alvarez

Escritor y periodista. Ha escrito numerosos libros y artículos, especialmente sobre temas relacionados con la guerra civil española.

Miren Llona

Feminista, de la Asamblea de Mujeres de Bizkaia.

Carmen Martín-Muñoz Baroja

Nació en Madrid, en 1958. Según propia confesión, aprendió a dibujar al mismo tiempo, aproximadamente, que a chuparse el dedo. Ahora pinta, decora, dibuja, ilustra, vive...

Daniel Raventós

Es miembro del Consell de la CONC.

Walid Salem

Militante palestino de Cisjordania. Varias veces detenido por su papel en la dirección de la Intifada.

Joaquim Sempere

Es miembro del equipo de redacción de la revista *Mientras Tanto*.

Carlos Taibo

Profesor de Ciencia Política y director del programa de estudios rusos del Instituto de Sociología de las Nuevas Tecnologías de la Universidad Autónoma de Madrid.

En la pequeña historia de *VIENTO SUR*, los debate feministas llevaban camino de constituir una frustración crónica, aliviada por algún artículo y crítica de libros.

Prácticamente desde el número 1 (para ser más exactos, desde el número 2) veníamos intentando publicar un *Plural* que diera cuenta de lo que se discute hoy en el feminismo, no sólo por su interés en sí mismo, sino también para contribuir a superar el alejamiento, la incomunicación, más o menos perceptible, pero creciente, que veíamos entre los debates feministas y los que más cuentan en el mundo de la izquierda alternativa.

Es cierto que la fragmentación de debates y preocupaciones dentro de los movimientos, y de las organizaciones, que protagonizaron los movimientos alternativos de los años 80, es un fenómeno general; incluso hay opiniones, respetables, que lo consideran positivo en algunos aspectos, o en general. Pero la razón de ser principal de una revista como la nuestra es, precisamente, intentar que haya comunicación en la izquierda alternativa, en unos tiempos en los que lo que hay frecuentemente es, más bien, autoidentificación narcisista.

Por fin hemos conseguido reunir un conjunto de artículos de interés que ojalá sirvan, sobre todo, para soltar amarras en este terreno. No hemos pretendido con este *Plural* realizar una antología de los debates y corrientes que atraviesan hoy el feminismo; otros puntos de vista se irán incorporando en números sucesivos, esperamos, a la revista.

Lidia Cirillo es una feminista italiana que ha dedicado un libro, *Meglio Orfane* (cuyo título, de desafiante ironía que hemos conservado para su artículo) a la crítica del pensamiento de la diferencia, la corriente hegemónica desde hace ya varios años en el feminismo italiano. Ahora resume y actualiza para nosotros sus ideas, realizando una crítica global y radical de la *diferencia*, tratando de entenderla, buscando sus raíces políticas, sociales e ideológicas. Para ella, la decodificación de ese "lenguaje misterioso" no tiene un simple interés ideológico: busca vías para construir otra respuesta feminista a esas necesidades actuales de las mujeres que, en su opinión, ha conseguido enarbolar el *pensamiento de la diferencia*.

Françoise Collin, la directora de la excelente revista feminista *Les Cahiers du Grif*, nos ha enviado como contribución al debate un artículo que publicó hace algún tiempo en la revista marxista francesa *M*. Trata también de la problemática de la diferencia, pero desde un punto de vista diferente al de **Lidia**. Su método parte de establecer las raíces comunes del pensamiento feminista, caracterizando desde ellas dos corrientes o teorías de la diferencia sexual: la esencialista (dualista) y la humanista (unitarista); más adelante añadirá a esta tipología una tercera corriente, posmetafísica, sobre la base de las ideas de Derrida. A partir de la relación social que llama sexuación, y criticando toda metafísica de los sexos, **Françoise Collin** propone un proyecto de acción política, en el que pensamos que podrían haber prácticas muy diferentes, desde orientaciones libertarias a otras

destinadas a profundizar las reformas hasta ahora conquistadas por el movimiento feminista.

En fin, **Nerea Aresti**, **Miren Llona** y **J. Javier Díaz Freire** han escrito el texto que posiblemente resulte más polémico, puesto que entra directamente en los debates presentes en las Jornadas Feministas que tuvieron lugar en Madrid en diciembre de 1993. Partiendo de una concepción lingüística de la realidad –pero evitando las tentaciones metafísicas y/o *metacomprendibles*, que con cierta frecuencia encontramos en algunos autores que se sitúan en esta corriente de pensamiento– el artículo pone en cuestión muchas de las ideas adquiridas sobre la construcción del sujeto femenino. Desde aquí entran al debate sobre la crisis del feminismo y algunas de las interpretaciones y alternativas de raíz posmoderna sobre esta crisis. Las propuestas que plantean al final para la reconstrucción de un movimiento y un discurso feminista que busque el diálogo con otros movimientos y discursos subversivos y (¿por consiguiente?) fragmentados, abre interrogantes que sería interesante responder desde esos otros puntos de vista.

En fin, en parte por causalidad, y en parte por elección, hay otras contribuciones femeninas y/o feministas en este número: las fotos de **Yolanda Goikoetxea**, la propuesta gráfica de **Carmen M-M Baroja** y en *Subrayados*, una reseña de **Mercedes Augustín** e, inaugurando una subsección de críticas de cine, el comentario de **Alberte Pagán** a una de las películas más atractivas y originales de los últimos tiempos, *El piano*.

La tradición de los aniversarios permitió hace unos meses un recuerdo de Rosa Luxemburgo, probablemente efímero y con menos repercusión pública de la merecida, pese a numerosos esfuerzos encomiables. **Norman Geras** es quizás el más reconocido especialista marxista en su obra. Ha tenido la amabilidad de permitirnos publicar, antes que en inglés, su último trabajo. No es un texto conmemorativo al uso, ni desde luego una exaltación del personaje: **Geras** es un marxista y un socialista serio que somete a crítica todo lo que estudia y busca así ideas útiles para afrontar la crisis actual de la izquierda.

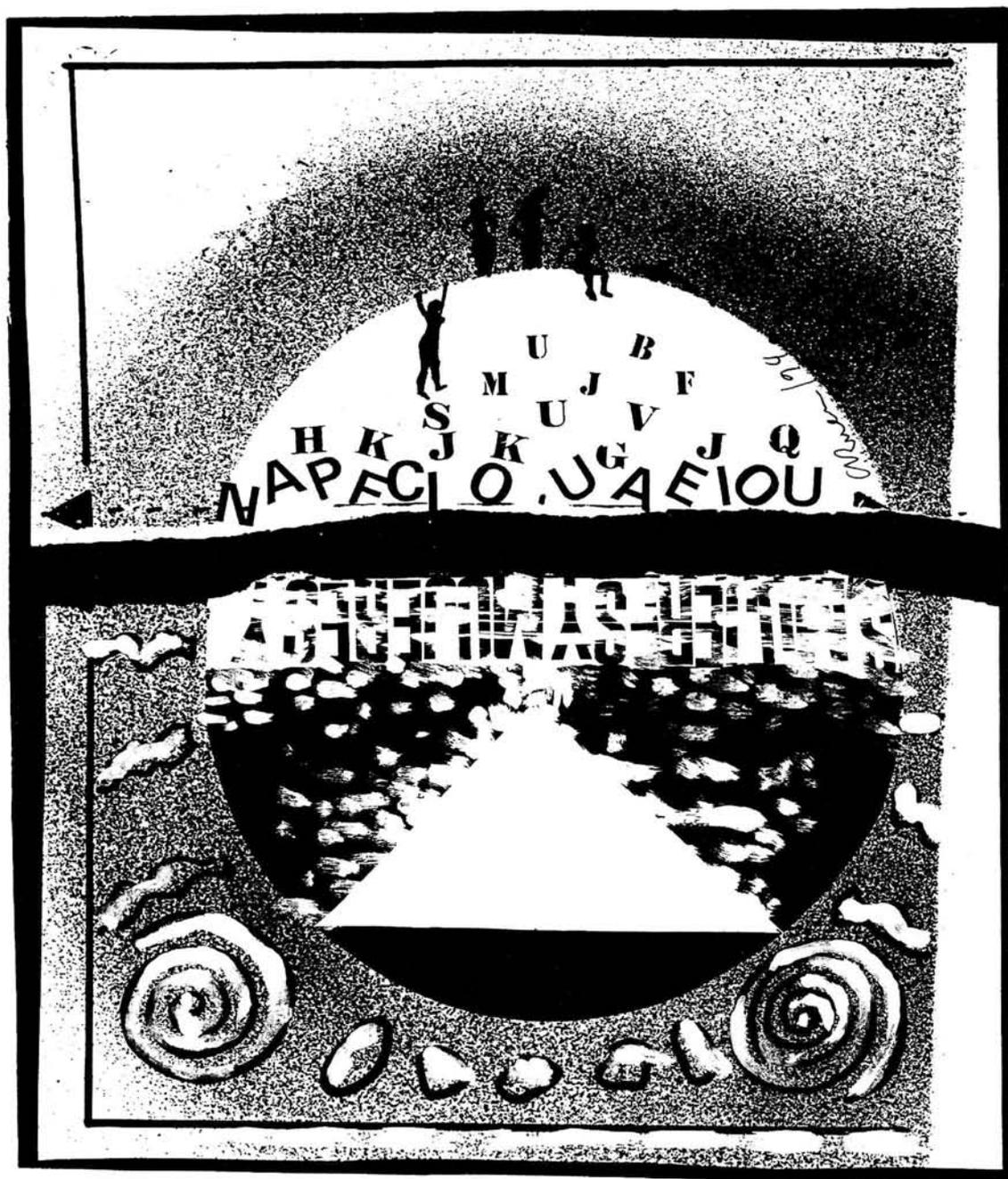
El atractivo actual de la obra de Rosa se basa, creemos, en su carácter disidente respecto a dos de las cuestiones que requieren una reflexión crítica más profunda en el pensamiento marxista: el partido y la democracia; en definitiva, el papel de las masas (como se decía antiguamente) en el proyecto revolucionario. Eso que se llamó “espontaneísmo luxemburguista” es, en realidad, una de las intuiciones y convicciones más fecundas de que disponemos hoy.

Federica Montseny es una personalidad revolucionaria muy diferente a Rosa. Los azares de los aniversarios han unido el texto de **Geras** con el que **José Gutiérrez** dedica a analizar críticamente y con respeto su vida y su obra, atravesada por las grandezas y las miserias del movimiento libertario español.

Uno de los eufemismos más cínicos que nos echan encima cotidianamente como si fueran lo más natural del mundo dice que “el trabajo es un bien escaso en nuestras sociedades”. En realidad, el bien “escaso”, escasísimo, es, por supuesto, el empleo. El eufemismo, además de una manipulación del lenguaje, refleja en este caso, la desorientación existente, no sólo en el terreno de la

economía, sino también en la política y en las ciencias sociales, sobre el drama del paro estructural masivo. Hemos dedicado ya muchas páginas, y lo seguiremos haciendo, a estas cuestiones, desde los diferentes puntos de vista posibles. **Daniel Raventós** y **Rafael Gisbert** se sitúan entre quienes proponen fórmulas de “salario universal garantizado”. Propuestas de este tipo llevan ya algunos años originando polémicas virulentas, no sólo sobre su viabilidad, sino también sobre su conveniencia. En los últimos tiempos no puede decirse que hayan ganado adeptos, pero al menos hay que reconocer que se ha consolidado uno de sus argumentos de base: las fórmulas convencionales que se proponen para luchar contra el paro (la reducción de jornada, las políticas económicas expansivas, una mayor intervención económica del Estado...) efectivamente, parece que sólo podrían obtener resultados modestos, muy alejados de una situación de pleno empleo (por ejemplo, *El País* indicaba hace unos días que haría falta que el PIB español creciera un 7,7% durante diez años para conseguir igualar la tasa media actual de paro de la UE).

Hay países y luchas olvidadas o prácticamente borradas del mapa: Eritrea es uno de ellos. El artículo que reproducimos de la *Monthly Review* permite descubrir un movimiento de liberación nacional que ha conseguido sobrevivir a contracorriente de las relaciones de fuerzas internacionales. Una entrevista con **Abraham Serfaty** sobre la situación en Marruecos y una nueva colaboración de **Walid Salem**, que permite orientarse en el complejísimo panorama de la izquierda palestina, completan la sección internacional. En ella reproducimos la primera declaración pública que ha dado a conocer la Intifada desde los acuerdos de Gaza-Jericó. Tiene todo el dramatismo correspondiente al acontecimiento que denuncia: la matanza de Hebrón.



17 de febrero. El Tribunal Constitucional deberá pronunciarse sobre la constitucionalidad de la Ley de Normalización Lingüística del Catalán, aprobada por unanimidad hace diez años en el Parlamento de Catalunya.

Comienza a publicarse una encuesta del Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) sobre la utilización de diferentes lenguas en el Estado español. En ella se señala que un 74% de los habitantes de Catalunya conocen y hablan en catalán.

En las últimas semanas, alguna prensa de Madrid y sectores de la derecha española han lanzado una campaña de denuncia contra la utilización del catalán en Catalunya. Dejando de lado lo que esta campaña pueda tener de maniobra política antigubernamental, parece adecuado detenerse un instante en los sentimientos más profundos que expresa.

Todo arranca del impulso dado al inicio de este curso escolar a la llamada *inmersión lingüística* en la enseñanza primaria. Según la política educativa de la Generalitat de Catalunya, se trata de considerar el catalán como la lengua vehicular, la lengua propia de la escuela, respetando una atención individualizada a los alumnos con otra lengua materna. En la práctica, ello quiere decir que desde el inicio de la escolarización, el aprendizaje se realiza en catalán, mientras que el castellano queda como una asignatura más, salvo en los casos en que se presta esta atención individualizada a los alumnos cuyos padres la demanden. Se trata de una política educativa más o menos discutible pero que, en ningún caso, supone atentar contra los derechos individuales de la población no catalano-parlante. Se tenga la valoración que se tenga, la presencia del castellano en la enseñanza y, más allá, en el conjunto de la vida social en Catalunya, sigue siendo hoy preponderante. Sigue siendo cierto que en Catalunya puede vivirse totalmente en castellano; lo que aún no es posible es vivir en catalán: desde el DNI, hasta la administración de justicia o los medios de comunicación mayoritarios, el castellano sigue siendo imperante.

Intoxicación. Pero que la derecha española clame contra los progresos o la utilización de cualquier lengua peninsular que no sea la suya, no resulta nada nuevo. Forma parte de su mismo carácter, del código genético de la propia idea de España y del poder estatal. Que cada avance del catalán sea percibido como una agresión por

este sector, es algo que entra de pleno en la más pura lógica: sus intereses van en el sentido de la uniformidad y la asimilación. Sin embargo, resulta más preocupante que elementos clave de esta forma de pensar penetren de forma capilar en segmentos mayoritarios de la sociedad española y de la propia izquierda. Aunque casi trescientos años de centralismo no pasen en balde, la pervivencia de estereotipos centralistas aparece como algo vivo y operante, con un fuerte contenido anticatalán.

La construcción de la imagen del enemigo, por lo que se refiere al nacionalismo no español tiene mucho que ver con la creación de mitos, que no por ser ahistóricos, resultan menos materiales para la conciencia de las gentes. Uno de estos mitos, más queridos por la izquierda española, se refiere al papel de la burguesía catalana en la persistencia de la identidad nacional de Catalunya y en la propia lengua. Y, como tal mito, no deja de ser falso. Ya desde antes de Felipe V y del decreto de Nueva Planta que en 1716 acabó con la soberanía política de Catalunya, las clases dominantes catalanas no han tenido nunca ningún inconveniente en adoptar el castellano como su lengua propia, de uso público y privado. Recientemente ha habido excepciones a esta regla, pero no han pasado de ser eso, excepciones. Quien ha conservado la lengua del país han sido históricamente las clases populares, la mesocracia, los campesinos, etc. No será hasta los primeros años de este siglo cuando sectores de la burguesía catalana optan por encabezar un cierto movimiento de reivindicación nacional con un doble objetivo; por una parte, mejorar su posición frente a la oligarquía dominante en el Estado; por otra, conseguir liderar las aspiraciones populares en Catalunya, al tiempo que buscaba cerrar el paso a un relativamente poderoso movimiento obrero.

Sin embargo, mucha de esta actividad de los prohombres de la burguesía catalana tenía al castellano como la lengua habitual. Conviene recordar, en estos días que tanto se habla del teatro del Liceu, que sus propietarios usaban y usan prioritariamente el castellano como instrumento de relación. Incluso algún conseller de la Generalitat, como Macià Alavedra, descendiente de un importante poeta catalán y cuyo nombre de pila constituye un homenaje al reconstructor de la Generalitat en 1931 y dirigente de la mítica Esquerra Republicana, sigue usando el castellano en su vida familiar.

Cortocircuitos. Es cierto que las oleadas inmigratorias de los años 20 y 60 de este siglo introdujeron cambios en la situación lingüística de Catalunya. Desde el poder español, sea durante la Dictadura de Primo de Rivera, la Monarquía, o la II República, los intentos de utilizar la primera emigración como instrumento de división y de asimilación lingüística y nacional, fueron evidentes. Pero será durante el franquismo cuando la política asimilacionista llegó al máximo. La política desarrollada buscó esencialmente bloquear y cortocircuitar los mecanismos a través de los cuales una lengua y una cultura se reproducen y se adaptan a los cambios. Y eso se sumaba a la ya realizada durante los anteriores ciento cincuenta años. La *inmersión lingüística* al castellano en todos los aspectos de la vida social y privada, en un primer lugar, en la enseñanza, fue una práctica brutal, sin ningún aspecto comparable a la actual política de normalización del catalán.

Es evidente que las políticas de normalización lingüística son discutibles y que las técnicas de inmersión en la enseñanza pueden tener aspectos negativos. De

hecho, la Generalitat ha optado por este camino, descartando una acción más decidida —que por otra parte, sería de dudosa constitucionalidad— sobre los grandes medios de comunicación y la vida social. Pero en cualquier caso, este carácter discutible de las políticas concretas no afecta en absoluto a lo esencial: al derecho y a la obligación de la Generalitat de desarrollar una política de discriminación positiva sobre el catalán. Ello debería comportar fuera de Catalunya una política activa de explicación sobre la necesidad de esta discriminación favorable al uso social de una lengua no castellana.

En este sentido, cabría insistir en el carácter territorial de uso del catalán. Es decir, respetando los derechos individuales de expresión en cualquier otra lengua (por supuesto, no sólo del castellano), con todas sus implicaciones en el terreno de la enseñanza y de la administración, hay que considerar al catalán como el vehículo de expresión y de comunicación en el territorio de Catalunya **1**.

Si se quiere mantener con uno u otro carácter, una estructura plurinacional para el actual Estado español, debería contemplarse este hecho no sólo en Catalunya, sino especialmente en las instituciones más o menos compartidas. Aunque la experiencia no deje de ser nada optimista sobre esta posibilidad y seguramente la mejor convivencia futura deba pasar por un período de separación, merecería la pena que la izquierda española reflexionara a fondo sobre esta cuestión, abandonando no sólo los falsos prejuicios, sino el jacobinismo presente en buena parte del sustrato cultural y teórico de la izquierda. Es decir, lo solidario no es siempre la defensa única de lo que une, sino la valoración y el respeto sobre las diferencias.

Joan Font

1/ No hay que olvidar el catalán en el País Valencià y en las Illes Balears, donde está retrocediendo por razones de política estatal. En todo caso, éste sería tema para otro artículo.



6 de marzo. En las candidaturas de IU-IC para las elecciones europeas no figuran Joaquim Sempere ni Carlos Taibo, que habían sido propuestos en Catalunya y en Madrid por personas y colectivos de la izquierda verde y alternativa.

IU: el proyecto rojiverde cae en picado

Carlos Taibo

Izquierda Unida ha arrastrado, desde siempre, una malformación congénita: el hecho de haber nacido por efecto de un “pacto entre cúpulas” ha marcado poderosamente su deriva, y ha señalado, al tiempo, las limitaciones de su proyecto. En el origen de la coalición no hubo —y esto hay que recordarlo cuantas veces sea preciso— un acuerdo amplio en el que estaban llamadas a participar, sin exclusiones, todas las izquierdas reales: se hizo notar, muy al contrario, el designio

de un partido, el PCE, decidido a dotarse de una imagen más plural por medio de una alianza con grupos de reducida entidad y representatividad.

El escenario del parto apenas se ha alterado al cabo de ocho años. Aunque han cambiado los interlocutores —ni el PCE es lo que era, ni lo son sus aliados de 1986—, pervive el mismo esquema de grupos de presión que, en los hechos, no parecen apostar por otra cosa que por su propia preservación. En otras palabras, no parece que ningún proyecto genuino, y generoso, de apertura hacia la izquierda real se haya abierto camino. De manera más singular, la presencia en IU de los nuevos movimientos sociales es, en el mejor de los casos, puramente instrumental.

Y digo en el mejor de los casos porque por momentos se asienta la impresión de que la distancia entre Izquierda Unida y esos movimientos es tal que la primera ni siquiera apuesta ya por manipularlos: la manipulación requiere un esfuerzo que, al parecer, no está al alcance de buena parte de las direcciones de IU. De por medio se hace sentir, en un escenario en que el debate brilla —pese a las apariencias— por su ausencia, una doble tensión: si unas veces se ven ratificadas las limitaciones ideológicas de una parte del PCE, en otras aflora la versión más rancia y anquilosada de un discurso socialdemócrata que poco más hace que protestar ante lo que considera son sistemáticas salidas de tono de un sinfín de izquierdistas.

Es verdad que la llegada de Anguita a la dirección de IU creó la ilusión de que las cosas podían cambiar. Desde el primer momento el nuevo coordinador general imprimió un saludable giro con dos consecuencias interesantes: por un lado, su principal apuesta empezó a serlo por un discurso rojiverde que suponía un significativo cambio con respecto a ultramontanismos y reformismos claudicantes; por el otro, Anguita puso de manifiesto en repetidas ocasiones su conciencia de que el proyecto de IU fracasaría si no era capaz de colocar en lugar centralísimo el trabajo, y con él las concepciones, de los nuevos movimientos sociales. Así las cosas, y sobre el papel, ecologistas, pacifistas, feministas y grupos de solidaridad veían refrendadas sus posiciones desde la dirección de una coalición que durante varios años los había ignorado.

El tiempo se agota. Pero acaso ha llegado el momento de dejar atrás las intuiciones, y de ir más allá de las declaraciones de intención: a Anguita se le ha ido agotando el tiempo, y en estas horas lo mejor es afirmar, a las claras, que de su mano IU no ha dado ningún paso decisivo en el camino anunciado. Su único éxito ha consistido en alejar a la coalición de una colaboración expresa con el neoliberalismo que inspira todas las políticas gubernamentales. Sin restarle méritos a esto, hay que convenir que se trata, con todo, de una victoria pírrica: la absoluta impresentabilidad de esas políticas ha hecho que ni siquiera los sectores más moderados de IU —todavía hay, bien es cierto, alguna excepción demencial— estén hoy por la labor de apoyarlas.

Ahora mismo, el signo más rutilante de la deriva de los acontecimientos —léase, de la pervivencia de los esquemas más tradicionales— es la lista que IU se apresta a presentar en las elecciones europeas. Esa lista en modo alguno se hace eco de una mezcla de colores, la rojiverde, que en estas horas parece ganar con descaro en la izquierda. Pero no sólo se trata de eso: es que ni siquiera da cuenta del mapa real de las opciones políticas dentro de la propia Izquierda Unida.

Aunque los medios de comunicación apenas le han prestado atención a lo sucedido, la lista europea de IU ha generado una auténtica convulsión interna, al cabo de la cual todos los esquemas de ubicación ideológica anteriores han salido malparados. Así, a muchos anguitistas de hace bien poco, el coordinador general se les aparece ahora como un traidor seducido por un proyecto misérrimo en su aliento: dividir a Nueva Izquierda por medio de la colocación, en la cabeza de la lista europea, de Alonso Puerta. Muy atrás han quedado los compromisos de siempre de Anguita, incapaz, por lo que parece, de trascender el ultramontanismo de viejos aparatos y la miseria socialdemócrata de quienes apoyaron, con un "sí crítico", el tratado de Maastricht.

Protestas. Las protestas de una parte significada de la dirección de IU han sido, entre tanto, tan evidentes como poco consistentes: en sus tomas de posición se ha echado en falta un cuestionamiento global del procedimiento de designación de la lista europea o, lo que es casi lo mismo, de los defectos congénitos del propio proyecto de IU. Mientras algunos significados miembros de estos sectores resistentes legitimaban, con su presencia, la lista en cuestión, las propuestas comúnmente esgrimidas a poco más aspiraban que a sustituir al cabeza de aquélla. Así las cosas, se han situado en un terreno muy semejante al ocupado por buena parte de las gentes de Nueva Izquierda, nada preocupadas por una democracia interna y una representatividad que sólo invocan de manera interesada.

Es verdad, sin embargo, que entre los anguitistas de los últimos dos años ha empezado a despuntar una conciencia clara, saludablemente autocrítica, de lo hecho durante ese período. La idea de que, pese a apariencias y resultados formales, en los hechos perdieron la III Asamblea está hoy muy extendida. Claro que, por el momento, no se ha visto acompañada de ninguna propuesta alternativa. Esto es particularmente grave, por cierto, en el caso de personas que han apostado con claridad y honestidad por un proyecto rojiverde y por una apertura sin recelos hacia los nuevos movimientos sociales: su problema no es la falta de talento, sino la manifiesta incapacidad para romper un plato en una comida en la que sólo se les ofrecen productos insípidos.

De por medio, y por si confusión faltase, la anunciada cooperación electoral de IU con el PDS alemán —con un proyecto, pues, de raíces hiperburocráticas y horizontes tardoestalinistas— no puede sino llenar de estupor a quienes han oído una y otra vez que el grupo verde es el destino natural de Izquierda Unida en el panorama político europeo. A decir verdad, y si nos guiamos por lo que sucede en tantos terrenos, nada más lógico, sin embargo, que la opción oficial por el PDS: no cabía esperar otra cosa de una dirección en la que se dan cita muchas gentes que hacen la vista gorda ante los cañones de nieve, guardan silencio frente al genocidio bosnio y respaldan sin rebozo el Libro Blanco de Delors.

A todo lo anterior hay que agregar, en fin, la escasa audacia y la indecisión que hemos exhibido quienes, con innegable ingenuidad, preferíamos dar crédito a tantas profesiones de fe rojiverdes y a tantas invocaciones al papel central de los nuevos movimientos sociales. Improvisando más de lo permisible, los independientes externos, las gentes de IU que trabajan en esos movimientos, los miembros de la corriente ecosocialista y las gentes del grupo del Manifiesto no

hemos aportado —ni en diseño teórico, ni en contenidos concretos, ni en personas— ninguna salida airosa a la crisis que atraviesa la principal de las organizaciones de nuestra izquierda. Hemos perdido, muy al contrario, una oportunidad decisiva: la de abrir, con claridad, una vía distinta que se hiciese eco de opiniones mayoritarias en la izquierda real. Hemos contribuido, en suma, a preservar la distancia —en estas horas abismal— entre aquélla y el proyecto de IU.

Aún con lo anterior, un dato positivo despunta en muchos lugares: el reagrupamiento que, con afortunada independencia del universo de IU, se está verificando en torno a iniciativas como la Convergencia por una Izquierda Verde y Alternativa o, en el caso de Catalunya, la Comissió promotora d'una Candidatura Roja i Verda al Parlament Europeu. Por primera vez en muchos años se ha hecho sentir una aproximación consistente entre gentes que hasta hace bien poco mantenían posiciones visiblemente alejadas. Militantes de IU y de Los Verdes, sindicalistas de CC OO y de CGT, ecologistas y pacifistas, feministas y cristianos de base, parecen decididos a retomar el pulso de los acontecimientos. Nadie ignora que por delante queda mucho trabajo y que son precisas severas curas de antisectarismo. Ojalá cada cual, desde su sitio, pueda contribuir a fortalecer una organización transversal en la que todos nos sintamos reflejados. Ojalá, en fin, no tengamos que seguir leyendo entre líneas los discursos de tantos que se han reclamado del ecosocialismo, el ecopacifismo o el arco verdirrojo-violeta sin creer en momento alguno en nada de lo que decían.

Tentativas de construcción de un espacio rojo y verde

Joaquim Sempere

Hace más de 20 años se reunió en Estocolmo la primera Conferencia Mundial sobre Medio Ambiente organizada por las Naciones Unidas. El mismo año, 1972, el Club de Roma publicaba el Informe Meadows titulado Los límites del crecimiento. Estos fueron los primeros síntomas de alarma con amplio eco en la opinión pública mundial de que algo olía a podrido en el modelo de economía imperante.

Tras 22 años se han hecho algunos progresos. Ha crecido considerablemente la sensibilidad hacia el problema: han aparecido centenares o miles de grupos, publicaciones y redes de información; se han tomado medidas legislativas y acuerdos internacionales. En algunos países han aparecido partidos ecologistas con apoyo de importantes minorías de electores. Se han desarrollado técnicas operativas no agresoras del medio natural y energías limpias y renovables.

Sin embargo, la situación ecológica del planeta sigue deteriorándose a marchas forzadas. Cada laborioso avance queda en seguida contrapesado por un retroceso mucho mayor, puesto que el sistema económico dominante, el capitalista, no puede funcionar sin expansión, y además se incorporan cada vez mayor número de personas a la aspiración consumista que alimenta la espiral productivista. Es bueno contar con motores de gasolina que consuman la mitad de combustible para dar el mismo rendimiento; pero si el kilometraje se sextuplica, el resultado final será una triplicación del consumo de gasolina y de su correspondiente impacto

ambiental. Mejorar la eficiencia energética es bueno, pero siempre que sirva para reducir a cero el impacto ambiental de las actividades humanas y hacer así "las paces con el planeta", para decirlo con las palabras del título de un excelente libro de Barry Commoner recién publicado en castellano.

Hace más de 20 años que esto se sabe, pero nadie parece tomárselo en serio, fuera de voluntariosas minorías. Seguimos serrando alegremente la rama que nos sostiene, y a eso le llamamos *realismo* y *pragmatismo*, rechazando como utópico el proyecto de quienes nos advierten de que tal vez fuera sensato dejar descansar la sierra y tratar de recomponer la parte de la rama que hemos estropeado. La sociedad productivista nos suministra multitud de artefactos que nos hacen más cómoda la vida, aunque no siempre –o casi nunca– más feliz, sana y enriquecedora. Es muy difícil renunciar a esta comodidad por dos razones principales. Una es que la red de interdependencias sociales ha llegado a ser tan tupida que es difícil satisfacer las necesidades fuera del sistema existente. Otra es que las comodidades mismas tienen algo de adictivo. De ahí que sea impopular la idea de que este sistema es inviable y nos conduce al desastre. Se prefiere esconder la cabeza bajo el ala y seguir viviendo como si nada.

Tampoco la izquierda de este país parece consciente de la gravedad de la situación. Es cierto que las gentes que rechazan el social-liberalismo del PSOE y siguen aferrándose, contra viento y marea, a la perspectiva de otra sociedad, no capitalista, han tenido que revisar muchos de los supuestos de la izquierda tradicional y han asumido poco o mucho de la crítica ecologista del industrialismo y la crítica feminista del patriarcalismo. Pero esta revisión avanza con timidez excesiva.

Esta fue la razón de que en Cataluña surgiera la propuesta de presentar a un candidato rojiverde con el aval de 130 firmas –de personas independientes ligadas a múltiples movimientos sociales– para que fuera incorporado, como independiente, a la lista para las próximas elecciones europeas de alguna de las formaciones que se reclaman de estas ideas. Este candidato fui yo mismo. Mientras, se había constituido a nivel estatal una Coordinadora por una Izquierda Verde y Alternativa que propuso a Izquierda Unida la candidatura del ecopacifista Carlos Taibo en condiciones similares a las mías. Ambos declinamos la oferta que se nos hizo de ocupar un puesto entre el 7º y el 9º de la lista estatal de IU-IC por considerar que esta ubicación reflejaría que IU-IC no da a lo que nosotros pretendemos representar una prioridad adecuada (recuérdese que en las anteriores elecciones europeas, IU-IC sacaron 4 diputados).

La Confederación de los Verdes, en cambio, ha adoptado una actitud más positiva ante estas propuestas y ha ofrecido formalmente a los candidatos rojiverdes independientes que se incorporen a la cabecera de su lista en pie de igualdad con los verdes organizados, mediante un compromiso de rotación anual de los cinco primeros de la lista.

El camino es lo importante. Sea cual sea el desenlace de estas escaramuzas electorales, lo importante no radica en él, sino en el proceso iniciado de aproximaciones y colaboraciones, y en el compromiso contraído por varios grupos de personas de seguir trabajando para aproximar las distintas componentes

de lo que hay a la izquierda del PSOE, con la intención de crear una fuerza política unitaria capaz de pesar en la vida política de España y Europa en la línea de una mayor radicalidad social y ecológica. En esta fuerza, a mi entender, IU e IC deben aportar su influencia entre las masas, los Verdes su contracultura ecologista, y los diferentes grupos, movimientos y personas, su acervo de experiencias de crítica cultural y de lucha sindical, vecinal, feminista o pacifista. Lo importante ahora no es especular sobre la forma concreta que pueda adoptar en el futuro una fuerza de esta índole, sino trabajar juntos allí donde sea posible, tratando de superar con espíritu constructivo los inevitables conflictos aún latentes entre nosotros, que reflejan no sólo sensibilidades culturales muy distintas, sino también posturas contrapuestas en ciertos temas (como se ha visto en Cataluña a propósito de la futura incineradora de residuos y del desvío del río Llobregat). En Barcelona ha tenido lugar un primer encuentro de unas 150 personas que ha tomado la decisión de constituir una articulación estable destinada a promover iniciativas para consolidar el espacio rojiverde y violeta; en esta tarea participan militantes de IC, el PCC, los Verdes e independientes que trabajan en movimientos sociales. Se trata ante todo de hacer una labor de puente entre todo lo que hay y todo lo que ya se hace, o de promover iniciativas de intención unitaria.

Por último, creemos que es importante consolidar este espacio como espacio alternativo políticamente independiente de las fuerzas del sistema socioeconómico, capaz de romper el consenso dominante en torno a los valores productivistas (que no sólo agreden la naturaleza, sino que consideran a las mujeres y hombres meros *factores de producción*, mercancías desechables cuando ya no sirven para la valorización del capital) y de generar un nuevo consenso en torno a una economía sostenible al servicio de todos los seres humanos sin distinción. Una vez constituida esta fuerza independiente —que IU-IC tal vez pueden llegar a ser, pero que a mi entender todavía no son—, los avatares políticos obligarán a maniobras tácticas diversas; pero la voluntad de independencia político-ideológica es fundamental para no convertirse en mero apéndice subalterno de la fuerza del sistema que todavía confunde al personal presentándose como *la izquierda*, como el *partido socialista*.



20 de marzo. El 33º Congreso del PSOE se cierra con una nueva victoria pírrica de Felipe González. Según los sondeos, el PP supera en cinco puntos al PSOE en la intención de voto en las próximas elecciones europeas.

1994 amenaza con ser un año de sucesivas victorias pírricas de Felipe González hasta su derrota definitiva, bien por falta de apoyos suficientes de los nacionalistas catalanes para aprobar los presupuestos de 1995, en diciembre de este año, o tras las elecciones municipales previstas para el segundo semestre del año que viene. Mientras tanto, ha tenido y tiene que hacer frente a una carrera de obstáculos como la huelga general del 27-E, el 33º Congreso del PSOE, las elecciones andaluzas y

europas en junio y las vascas en octubre. Sobre un fondo del 23,9% de parados, según la EPA de enero, ninguna esperanza de no alcanzar los 4 millones de desempleados en este año, el desmantelamiento de las inversiones de las multinacionales extranjeras de los años 80, como Volkswagen en Zona Franca, Suzuki en Linares, Gillette en Sevilla —cuando no son las propias industrias del INI, como Bazan o Santa Bárbara—, una inflación que sólo en enero ha sido de un 1%, frente al 3% anunciado oficialmente para todo el año, y los escándalos, cotidianos de la corrupción que afectan a pilares del estado como el ex-director general de la Guardia Civil, la ex-directora general del BOE, o el asesor particular económico del presidente del Gobierno, Enrique Sarasola.

Lo raro sería que todo ello no afectara a la credibilidad del Gobierno y del propio Felipe González. Desde octubre de 1993, la caída ha sido en picado: entre menos 7 y menos 9 puntos, según Demoscopia. Y ninguna de las victorias pírricas de Felipe González ha conseguido cambiar esta tendencia. Después del 27-E, el 65% de los encuestados opinó que la huelga general había perjudicado al Gobierno, frente a solo un 22% que creyó que había sido sobre todo a los sindicatos convocantes. La rueda de prensa tras el Consejo de Ministros del 11 de febrero, la primera en cuatro años, fueron un intento desesperado de remontar la crisis de *governabilidad* que amenaza al Gobierno del PSOE. Ahora, tras el 33º Congreso, lo más espectacular es que el propio Alfonso Guerra ha construido toda su estrategia sobre la hipótesis de unas elecciones anticipadas que provoquen la derrota de Felipe González, al que intenta hacer único responsable de ello.

Nomenclatura. Los tres días que ha durado el Congreso del PSOE no ofrecen el menor secreto interpretativo, y resulta casi asombroso la unanimidad de la prensa a la hora de concluir que se ha cerrado en falso. El debate de ideas, base de la pretendida *renovación*, ha tenido el alcance que le da la aprobación de la ponencia por el 95% de los votos, en un espectáculo propio de un partido de la *nomenclatura* estatal. Sólo la enmienda sobre el voto individual, defendida por Fernando Morán, consiguió alcanzar un 25% de votos de apoyo contra el mantenimiento del actual sistema de votos cautivos por delegaciones. Con la excepción de la pequeña minoría de Izquierda Socialista —heroica en su empeño de impulsar desde dentro del PSOE un giro a la izquierda, pero totalmente aislada y percibida como un cuerpo extraño por los delegados— *guerristas, renovadores e integradores* alzaron su mano juntos para aprobar la gestión de la ejecutiva, incluida Filesa, el informe de Felipe González, incluido el pacto con Pujol y la Reforma Laboral, y hasta mociones de última hora contra la campaña por los derechos de los inmigrantes.

Quizás no podía ser ya de otra forma, cuando el 75% de los delegados al Congreso ocupan cargos públicos o son funcionarios del Estado. Pero mientras el plenario estaba dominado por las conversaciones típicas de las oficinas, los altos funcionarios del Estado designados por el PSOE, o no fueron al Congreso o los pocos que había se dedicaron a conspirar a puerta cerrada, sobre todo durante la larga noche del sábado día 19. Lo que estaba en juego, lo que de verdad importaba, era la lista de la Ejecutiva y sobre todo el control de la secretaría de organización de Txiqui Benegas, eje de la balanza del actual equilibrio interno.

La prensa ha descrito con parsimonia las negociaciones nocturnas entre tres cenáculos de afines, mientras los delegados daban vueltas por los pasillos a la espera del parto y Benegas se permitía el lujo de irse a tomar una copa a la calle, alegando que él “no era moneda de cambio”. El resultado final, con la división en dos de la secretaría de organización —la mitad, la nueva de coordinación política para Benegas, y la otra, la de organización para Cipriá Ciscar—, es casi un juicio salomónico que permitirá, en contradicción con el ejemplo bíblico, que cada parte se salga con la suya y puedan coordinar autonomamente sus respectivas fracciones.

Una vez más, la victoria de González se basa en la falta de una alternativa creíble. Consciente de que cualquier resistencia real le supondría cargar mañana con la responsabilidad de ser el causante de la derrota del PSOE, Alfonso Guerra ha preferido ponerse al margen para esperar a ver pasar el cadáver de su enemigo y hegemonizar la inevitable reconstrucción del PSOE en la oposición, manteniendo su parcela del poder, aunque sea para no utilizarla —ya ha advertido al día siguiente del Congreso de que él no se responsabilizará más de las campañas electorales del partido—, preparándose para ser la *celestina* del sucesor de Felipe González.

Si la de González ha sido una victoria pírrica de cara a la opinión pública, la de algunos renovadores, como Leguina, ha sido una derrota abierta, que pone en evidencia la división interna en la usura del poder que enfrenta en sus propias filas a quienes se han alineado incondicionalmente con el presidente del Gobierno. Sin éste delante, los próximos congresos de las federaciones prometen ser auténticos circos romanos. Basta con recordar lo que fueron, antes del Congreso Federal, el de la FSM y el del PSC, en el que se aplicó por vez primera el voto secreto, con el resultado de un durísimo castigo para Obiols, Serra y Maragall.

Tres crisis. La crisis del PSOE seguirá latente, pero contenida por la presión del poder y el aparato del Estado. No ocurre lo mismo ni con la crisis económica, ni con la social, ni con la de *governabilidad*.

La primera, agoniza con el proyecto de convergencia diseñado en Maastricht, a cuyo altar se ha sacrificado toda racionalidad económica. Cuando el 14 de febrero Solbes anunció que disponía de un plan para reducir el déficit público actual del 7,1% del PIB al 3% en ¡tres años!, Bruselas empezó a ponerse nerviosa con Madrid. Unos nervios que amenazan con histeria cuando España ha bloqueado las negociaciones para la ampliación de la Unión Europea a los cuatro nuevos socios, cediendo primero en las cuotas de bacalao noruego, para apoyarse en Gran Bretaña después en lo que se refiere a la votación de bloqueo, con la esperanza de mantener un flujo de ayudas estructurales en los próximos años. La Unión Europea de Felipe González, su único proyecto político a estas alturas, ha demostrado ser simplemente una fantasía, cuando no un malentendido y hoy, después de sacrificar la economía del país, el ministro de Relaciones Exteriores alemán, Kinkel, amenaza a Solana con “romperle el espinazo a España” y Delors chantajea con que los parlamentos nacionales no votaran nuevas ayudas estructurales si España mantiene su postura.

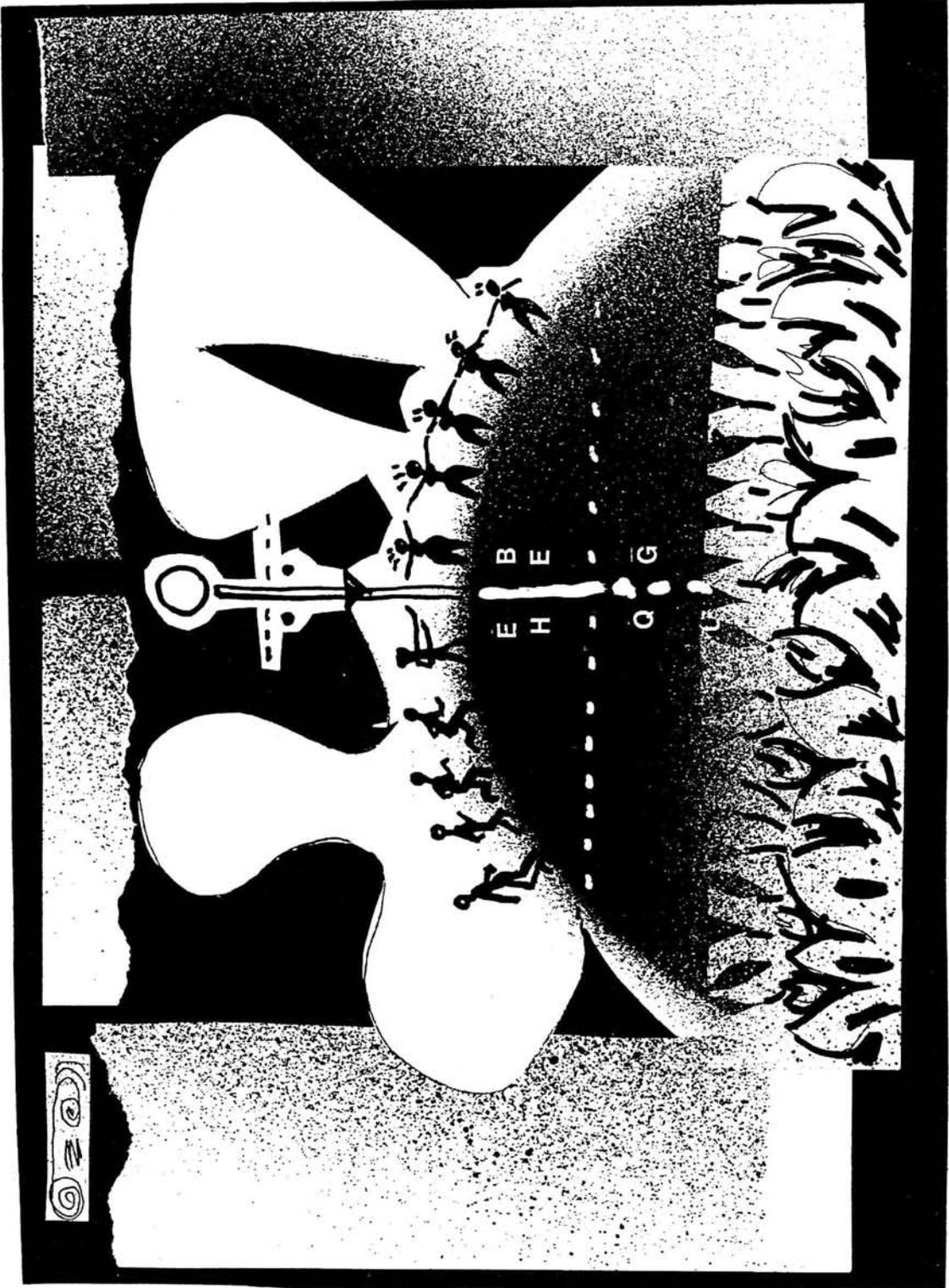
La crisis social estuvo presente a las puertas del Congreso del PSOE, defendido por un cinturón de antidisturbios, con las manifestaciones de damnificados del

PSV y los trabajadores de Suzuki. Desde el 27-E, el Gobierno sólo ha sabido frotar con sal la herida, en una estrategia de debilitar a los sindicatos, sobre todo UGT, mediante la candidatura de Lito, cerrándose a cualquier tipo de negociación. La Reforma Laboral situará el paro en los cuatro millones y ha sido la señal para que las multinacionales comenzaran el desmantelamiento y la reestructuración salvaje de sus plantas.

Populismo españolista. Por último, la crisis de *governabilidad* ha significado la cesión continua de Gonzalez ante Pujol en el terreno autonómico, quien, tras desautorizar a Roca y defender la autenticidad del informe publicado por *El País* el 10 de febrero, viajó a Madrid para dar al presidente del Gobierno un plazo de cinco meses para el *giro autonómico*. Felipe Gonzalez aseguró en el Congreso del PSOE “no sentirme chantajeado”. Pero sabe que depende no sólo de Pujol, sino también de los cinco escaños de Unió Democràtica, que exige algo con lo que convencer a sus electores de una política impopular de apoyo al Gobierno de Madrid. Correspondió a Rodriguez Ibarra quejarse en el Congreso del PSOE de lo que apretaba esta política de los nacionalistas burgueses de sostener al Gobierno “como la cuerda al ahorcado”. Su intervención, el segundo día y tras el silencio con la que se acogió la de Antonio García Santesmases, supuso la primera explosión de aplausos del *guerrismo*, cuyas señas de identidad se confunden cada vez más con un populismo españolista, que pretende pasar por ser de izquierdas.

No es de extrañar que Aznar, que no desea llegar al Gobierno hasta que no haya indicios de recuperación económica, se haya visto forzado a decir que “la salida a la crisis no es una huelga, sino convocar elecciones”. Porque su problema ya no es ganar las próximas elecciones generales, sino hacerlo en las mejores condiciones para poder negociar sus alianzas con los nacionalistas catalanes desde la posición mas fuerte posible y frente a una izquierda política y social lo suficientemente dividida para que no pueda enfrentarse a su proyecto.

Se abre así el horizonte de una convocatoria de elecciones anticipadas. Es posible que mientras tanto se produzcan elementos de recuperación política, nuevas victorias pírricas, pero las distintas crisis seguirán recortando día a día la capacidad de maniobra de González. El objetivo de la izquierda política y social sólo puede ser reforzar al máximo su capacidad de movilización hasta ser ella la causante de la caída de González, aunque adopte la forma de una victoria electoral de la derecha. En realidad, se tratará de la primera derrota de González y del proyecto neoliberal cuya antorcha pretende recoger el PP. **G. Buster**



el desorden

Eritrea

Una revolución desconocida

Dan Connell

Entre el 23 y 25 de abril de 1993, más de un millón de eritreos en 36 países se unieron para ejercer su derecho de autodeterminación, tanto tiempo negado. El recuento final mostró un 99,8% de los votantes a favor de la independencia. El 98,5% de los votantes registrados durante el año anterior votó. Los nacionalistas eritreos destacan que el fracaso en alcanzar el 100% fue debido a que millares de testigos Jehová se registraron para asegurarse su documento nacional de identidad, pero no quisieron votar por razones religiosas. El 27 de Abril, Isaias Afwerki, el secretario general del Gobierno provisional de Eritrea, declaró Eritrea "un Estado soberano". En pocas horas, los Estados Unidos se unieron a Italia, Sudán y Egipto en reconocer a Eritrea, después de que el ministro de Información de Etiopía, Negasso Gidada, hiciera un discurso apasionado en la capital de Eritrea saludando el resultado del referéndum y llamando a una estrecha cooperación entre los dos pueblos en el futuro. Días después, Rusia, Arabia Saudita, Israel, y docenas de otros países, muchos de los cuales se habían opuesto directamente o habían interferido con la lucha de liberación, les siguieron. Estos acontecimientos cerraron una amarga guerra de 30 años (la más larga de África) que vio tanto a los Estados Unidos como a la Unión Soviética intervenir contra los eritreos antes de que finalmente consiguieran su asombrosa victoria.

Esta es la primera revolución popular que triunfa de los años 90. Nos trae lecciones profundamente importantes para las luchas sociales del futuro, aunque su principal valor puede ser que demuestra que una revolución así es posible en

esta descorazonadora era. La experiencia de Eritrea tiene algunas características que la distinguen claramente de otras luchas nacionales, especialmente las dificultades y pruebas que el movimiento ha tenido que enfrentar durante el último cuarto de siglo. Posiblemente el reconocimiento de este hecho es el legado más duradero de Eritrea.

La lucha por la independencia

Etiopía se anexionó Eritrea en 1962, deshaciendo la federación existente, patrocinada por la ONU. Esto fue orquestado por los Estados Unidos, con la intención de conseguir bases militares en el Mar Rojo y en las montañas de Eritrea. La estación Kagnev en Asmara se convirtió en la mayor base de espionaje norteamericana en el extranjero, una estación de escuchas para el Oriente Medio, el sur de la Unión Soviética, y todo África, así como una estación de enlace de la red global de comunicaciones anterior a los satélites. Una vez la guerra en marcha, los Estados Unidos e Israel se unieron para proporcionar un sofisticado equipo de contrainsurgencia a los etíopes. En 1964, Lyndon Johnson envió un equipo de boinas verdes a Etiopía e introdujo los primeros reactores de combate en un campo de batalla africano. Dos años después, Israel tenía allí una misión de entrenamiento militar de cien hombres. Entre 1946 y 1975, más de los dos tercios de la ayuda militar norteamericana a África fue a Etiopía, pero ello no bastó para detener la revuelta, ni siquiera para mantener al anciano emperador de Etiopía en el poder.

En septiembre de 1974, un comité militar conocido como el Derg (*comité en amharico*) destituyó a Haile Selassie y declaró Etiopía un Estado «socialista». Costó 18 meses solucionar el tema de la dirección etíope, durante los cuales los Estados Unidos continuaron apoyando a la Junta. En este tiempo los eritreos conquistaron casi todo su país, y la vecina Somalia invadió el sudeste de Etiopía pretextando la reclamación de la región de Ogaden, de población somalí. A principios de 1977, después de una serie de sangrientos enfrentamientos, el teniente coronel Mengistu Haile Mariam emergió como el líder indiscutido del Derg, y rápidamente realineó Etiopía con la Unión Soviética, desencadenando una curiosa rotación geopolítica en la región. Somalia, en un tiempo exhibida como el principal modelo de desarrollo socialista en África, se convirtió en cliente de Estados Unidos, mientras que Etiopía se convirtió en el principal aliado de la Unión Soviética. Durante el año siguiente asesores soviéticos, tropas cubanas, y miles de millones de dólares en armas llegaron a Etiopía. El resultado fue una aplastante derrota somalí y una retirada del Frente en Eritrea, desde las ciudades y pueblos previamente conquistados, hacia las montañas, donde la guerra se mantuvo en tablas durante casi una década.

Durante este tiempo, el Frente Popular para la Liberación de Eritrea aguantó varias ofensivas militares masivas que utilizaron más de 100.000 soldados etíopes y un suministro incesante de armamentos sofisticados, luchando casi completamente con armas capturadas. La principal fuente de financiación del Frente fue la diáspora eritrea, fuertemente organizada en Oriente Medio, Europa y Norteamérica. Después de conseguir el equilibrio de fuerzas a mediados de los 80, y de sobrevivir a una sequía y hambre devastadoras, el Frente giró las tornas en

1988 y cercó las tropas etíopes en un puñado de grandes poblaciones en las mesetas centrales. Durante los tres años siguientes los eritreos apretaron el lazo hasta que derrotaron a los etíopes en mayo de 1991 y terminó la guerra.

Los acontecimientos que rodean la independencia eritrea colocaron el país, aunque brevemente, en el punto de mira internacional, después de un virtual bloqueo informativo desde que Washington y Moscú cambiaron de bando. Muchos Estados y movimientos prosoviéticos habían apoyado a los eritreos, algunos con ayuda material, antes del realineamiento regional, aunque la Unión Soviética misma nunca había proporcionado asistencia directa. China dio a los eritreos entrenamiento y una modesta ayuda en los 60, pero la interrumpió cuando Selassie reconoció al gobierno de Pekín en 1970. En el momento del relevo de las superpotencias, la mayoría del mundo exterior, incluyendo la izquierda internacional, relegaba a los eritreos a una nota histórica a pie de página, asumiendo que sin el apoyo de una u otra potencia global no podría sobrevivir, y mucho menos vencer. Gran parte de la izquierda, siguiendo a la dirección soviética, retiró su apoyo a los eritreos, argumentando que, en un mundo bipolar, este Frente de Liberación tan heterodoxo sólo podría servir a los intereses del imperialismo y ahora no era más que un obstáculo a la muy celebrada revolución etíope. Algunos pensaban que con el tiempo se desvanecería o sería reducida a un grupo patrocinado por los EE.UU.

La aparición ahora de Eritrea en la escena internacional tiene gran importancia no sólo por los nuevos caminos que en este movimiento revolucionario está abriendo en su continua lucha para unificar, democratizar y desarrollar su tan diversa sociedad, sino también por las duras lecciones incrustadas en su historia, para aquellos que tan gravemente incomprendieron y malinterpretaron a este notable movimiento de liberación. No se trata de que Eritrea pueda convertirse ahora en el nuevo modelo para la lucha revolucionaria. Ciertamente, los fracasos y derrotas políticas de la pasada década en el resto del mundo, han demostrado lo absurdo que es querer copiar un modelo. Pero los eritreos han demostrado que con una profunda comprensión de las circunstancias propias, tácticas flexibles, altos niveles de organización popular, y una dirección acertada, es posible para un movimiento inspirado por el compromiso con valores igualitarios y la justicia social, superar gigantescos obstáculos, no sólo en el campo de batalla, sino también en los complejos escenarios políticos, local e internacional, en que se ha librado esta lucha. Desde los años 40 en China, no ha habido una victoria así de fuerzas nacionalistas progresistas en el antiguo mundo colonizado.

Durante tres décadas, los eritreos llevaron a cabo una revolución política armada para establecer un Estado independiente. Durante gran parte de este tiempo, realizaron una revolución social para remodelar su nación en otra más unificada e igualitaria. En 1991 ganaron la batalla política. Si "ganaron" la batalla social, y hasta qué punto, es más difícil de asegurar. Lo que está muy claro en los tiempos que siguen a la Guerra Fría es que no hay ningún acontecimiento o jalón que pueda confirmar la "victoria" en esta batalla; no hay controles adecuados para medirlo; y el proceso nunca se para. Una revolución social debe ser evaluada no en función de cómo imita un fenómeno histórico previo o se parece a un paradigma abstracto, sino en términos de cuánto y en qué manera transforma una

sociedad concreta. Las decisiones clave estarán enraizadas en la historia y la cultura de esta sociedad, no en una idea exterior. En este sentido, los eritreos han conseguido muchísimo.

La nueva nación

Las prioridades centrales del Gobierno provisional fueron la creación de instituciones políticas democráticas y la reconstrucción de la economía del país, arrasada por la guerra y la sequía. Una de las primeras tareas fue reconstruir la infraestructura del país. Con este fin, el ejército entero del FPLE seguiría en pie, sin paga, por lo menos hasta el referéndum de 1993. En noviembre de 1991 se anunció un servicio nacional obligatorio, requiriendo que se registraran todos los ciudadanos entre 18 y 40 años. Los desempleados y escolares podían ser llamados para un período de servicio de 12 a 18 meses. Los estudiantes universitarios fueron destinados a una campaña de alfabetización rural. Soldados y nuevos movilizados lo fueron para reconstruir carreteras, aterrizar laderas, y construir presas de tierra y balsas.

Mientras tanto el nuevo Gobierno aceleró sus esfuerzos para atraer capital del exterior para regenerar el sector industrial de Eritrea. Se prometieron a los posibles inversores garantías contra nacionalizaciones sin indemnización, el derecho a la completa repatriación de los beneficios, y el mínimo de trabas burocráticas para poner en marcha o reemprender negocios. La mayoría de las empresas nacionalizadas por los etíopes deberían ser devueltas a sus anteriores propietarios, o vendidas a nuevos compradores. Se pidió a los eritreos acomodados exiliados en Europa y Norteamérica que volvieran urgentemente .

La nueva política económica del país debería favorecer el desarrollo de una economía de mercado planificada y regulada . Sin embargo, el Gobierno encontró dificultades para ser reconocido, o para recibir ayuda e inversiones, debido en parte a que la situación legal del territorio no estaba resuelta, pero también al mantenimiento de la desconfianza hacia la revolución por parte de muchos países desarrollados. Varias delegaciones europeas y norteamericanas de alto nivel recorrieron Eritrea después de terminar la guerra, pero eso produjo escasos resultados. A comienzos de febrero de 1992 un equipo de expertos de la Agencia Norteamericana para el Desarrollo Internacional (AID) llegaron a Asmara. Aunque se envió ayuda humanitaria, no hubo ayuda para el desarrollo en todo el año.

Las negociaciones para la ayuda norteamericana se rompieron cuando el equipo de la AID presentó una fórmula rígida para la privatización de la economía. Aunque estas condiciones para la ayuda norteamericana se convirtieron en una práctica común en la época de Reagan y Bush, no había habido ninguna advertencia al respecto durante los contactos informales que el FPLE había tenido con funcionarios norteamericanos, y los eritreos fueron cogidos completamente por sorpresa. Como consecuencia de ello, no se alcanzó ningún resultado. Durante el primer año completo de paz, Noruega fue el único país que prestó una significativa ayuda para el desarrollo (estimada en unos veinte millones de dólares) sin incluir condiciones.

El intento de atraer exiliados eritreos con carrera o preparación técnica fracasó ante la incapacidad del Gobierno de pagar los sueldos requeridos o proporcionar alojamiento, escuelas y servicios adecuados. Mientras tanto el Gobierno siguió adelante con sus organizaciones civiles en la incorporación de la población de las ciudades centrales al proceso de construcción institucional que había estado en marcha durante años en las áreas rurales. Se organizaron elecciones a nivel local a finales de 1991, preparando el camino para el establecimiento de legislaturas provinciales el año siguiente. Las elecciones locales fueron con voto secreto, y tuvieron gran participación, limitándose la duración del mandato frecuentemente a seis meses o menos, para dar a la gente la oportunidad de evaluar a sus elegidos.

El compromiso del FPLE con el pluralismo fue una consecuencia de la larga experiencia del Frente como movimiento social y Gobierno en la sombra, no el resultado de la presión exterior o cambios radicales de valores. Una cuestión clave a la que se enfrentaron en la transición fue cómo equilibrar la necesidad de crecimiento económico con su profundo compromiso con la justicia social.

Nacido en gran parte de la lucha por la diversidad cultural, el FPLE se dedicó inmediatamente a reconocer, honrar y desarrollar dichas diferencias. Se elaboraron materiales escolares en tigrinya, tigre y árabe durante los últimos años 70 y primeros de los 80, con la intención de ofrecer enseñanza primaria en las nueve lenguas eritreas. En 1993, la educación elemental (obligatoria hasta el quinto grado) era ofrecida en seis lenguas. A la vez, trabajadores culturales enseñaban a sus compatriotas la música, danza y artes tradicionales de las diferentes nacionalidades, mientras que los cuadros grababan las historias orales de los ancianos y recogían datos sobre la historia de las aldeas con la convicción de que la reforma nacional, social y económica tenía que desarrollar y extender esta herencia.

No se trataba sólo de que las minorías podían ahora practicar sus tradiciones sin miedo a la represión (aunque esto ya era de por sí un avance), lo nuevo era la aceptación de las tradiciones de las minorías culturales por otras nacionalidades como parte de una nueva, más rica, cultura eritrea. Al mismo tiempo, el FPLE dejó claro que prohibiría en la posguerra los partidos políticos cuyo planteamiento central estuviera basado en la religión o en la etnia.

En política social, el primitivo compromiso con una redistribución radical de la riqueza, iba dejando paso a una más amplia redistribución de las oportunidades, a un compromiso de un alto grado de igualdad social que permitiera desigualdades individuales, mientras que no fueran adquiridas o mantenidas a un coste social demasiado alto. Lo que esto quisiera decir, tenía que ser decidido a medida que el nuevo Estado evolucionara. Una tarea clave sería encontrar la forma en que la gente llevara vidas productivas y que participara activa y plenamente en la construcción y desarrollo de la nación. Trabajo, no ayuda, es lo que el Frente proponía a los menos afortunados de la sociedad. Este enfoque fue ilustrado por los esfuerzos que hizo el FPLE para poner a trabajar a los combatientes inválidos a lo largo de los años de la guerra, en los talleres subterráneos, en las nuevas escuelas, y en otras varias ocupaciones no militares. El compromiso con la igualdad de oportunidades estaba también reflejado en los esfuerzos para situar actividades productivas en

régiones atrasadas y construir escuelas e instalaciones sanitarias en las áreas más atrasadas y pobres del país.

Durante kilómetros, en las afueras de Asmara, los campos permanecían sin cultivar debido al miedo a las minas; donde habían brotados los cereales, en su mayoría estaban raquíticos por falta de lluvia. Una de las áreas más fértiles de Eritrea parecía la tundra ártica. Mientras los aldeanos regresaban a sus casas en los alrededores de Keren, otros refugiados volvían a la misma área desde Sudán, donde muchos habían pasado la última década. Este flujo aumentó el problema de las minas, porque la mayoría no tenían ni idea de dónde habían estado las líneas del frente durante su ausencia. También se producían momentos emocionantes, cuando las familias largo tiempo separadas se reunían.

Un estudio sobre las necesidades de ayuda (llevado a cabo por un equipo de la Universidad de Leeds que ya hizo un análisis en 1987) halló que la escasa ayuda de emergencia en los años 80 había enmascarado una rápida reducción del «capital productivo» de la mayoría de los campesinos. En los cuatro años entre los dos informes, el ganado se redujo en un 50%, conforme las hambrientas familias vendían sus animales para comprar grano. Como consecuencia, quedaron reducidos a un nivel de pobreza estructural del cual ya no se podían recuperar, aunque vinieran las lluvias. El número de familias clasificadas como «campesinos pobres» aumentó del 62 al 78% de la población rural durante este período, mientras el número de los considerados capaces de producir un excedente se cayó a sólo un 6%.

Lo que se demostró es que un bajo nivel de ayuda después de un desastre, puede imposibilitar la recuperación, resultando en una dependencia permanente y una crisis crónica. La ayuda se necesita no sólo para mantener a la gente viva, sino para ayudarles a volver a un nivel de producción sostenible. Este no fue el caso de Eritrea, donde la mayoría de la población todavía estaba cerca del umbral de la catástrofe.

Retroceso y avances

En mi última visita a Eritrea, en noviembre de 1992, antes de la independencia, el país estaba tranquilo, pero se encontraba en medio de una terrible tormenta política que arrasaba la mayoría del Cuerno de África. Este torbellino era tanto un legado de la guerra fría como un anuncio del “nuevo orden mundial” que le sucedió. Somalia estaba en un estado de casi completa desintegración; Sudán estaba ocupado en una brutal, pero ampliamente ignorada guerra civil; grupos étnicos rivales luchaban unos contra otros en Djibuti; y luchas esporádicas amenazaban con desencadenar una guerra civil renovada en el sur de Etiopía. Sólo en Eritrea callaban las armas.

El desencanto que acompañaba esta nueva realidad creaba un vacío ideológico llenado de forma creciente por una criminalidad anárquica, o por un resurgir de las luchas étnicas o religiosas. Conforme declinaban las economías y se volatilizaban la legitimidad política, mucha gente se agarraba a lo más próximo y más familiar —la identidad religiosa, étnica de clan o incluso de subclan— con una aterradora ferocidad contra los *extraños*, y mostrando poca o nula tolerancia con la disidencia dentro del mismo grupo. Contra este descorazonador telón de fondo, Eritrea nació

como una nación democrática y multicultural. Este contexto dio al surgimiento del nuevo Estado una reforzada significación a nivel regional global, aunque planteaba nuevos problemas dentro de Eritrea. Los eritreos ya estaban tratando de jugar un papel estabilizador en la región. Los líderes del FPLE se comprometieron en esfuerzos de mediación entre los somalíes en guerra y entre los grupos etíopes en disputa; mantuvieron conversaciones con las fracciones rivales en Djibuti; e iniciaron contactos con Estados de toda la región, incluso con Israel y Arabia Saudita, a pesar de la antigua hostilidad de ambos Estados hacia la revolución eritrea. La principal atención del FPLE, sin embargo, estaba dirigida a consolidar la lucha por la unidad y la justicia en su propia sociedad.

En las ciudades y aldeas recién liberadas, los organizadores políticos trabajaban con los administradores elegidos para institucionalizar la participación popular mientras transferían el poder sobre los asuntos locales. Para sorpresa de algunos, el Gobierno provisional no convirtió en ley la transformación social que había sido tan dolorosamente conseguida en las zonas liberadas durante las dos décadas anteriores, pero tampoco permitió que estas conquistas fueran eliminadas en las localidades donde habían arraigado. En lugar de ello, el proceso de reforma permaneció enfocado a nivel local. Los cambios en las prácticas tradicionales –desde simples ajustes en las costumbres locales, a reformas en la propiedad de la tierra y en el matrimonio– fueron implantadas (o no) aldea por aldea.

Para que continuara la reestructuración de la sociedad, la iniciativa debería venir, en primer lugar, de la base de la sociedad. Sin duda, tal desarrollo será más difícil y tomará más tiempo para llevarse a cabo en tiempo de paz que en las inestables condiciones sociales de la guerra, donde el FPLE tenía una influencia sobresaliente. Pero la experiencia eritrea sugiere que incluso cambios radicales llevados a cabo por movilizaciones de abajo a arriba en tales condiciones pueden ser efímeras. Las visiones del mundo pueden no ser tan maleables como imaginábamos, las tradiciones culturales tan superables como esperábamos, las nuevas ideas no tan fácilmente transplantadas como soñábamos. En estas circunstancias, una de los más importantes activos del proceso revolucionario es el compromiso de la población con la política a un nivel y en una forma sostenible. Los cambios sociales duraderos deben ser conseguidos paso a paso, tanto con retiradas como avances, dependiendo de las fuerzas y debilidades relativas de las fuerzas sociales contendientes, en gran parte de la misma manera a como se llevó a cabo y se ganó la guerra.

Movimientos populares

Una prueba del compromiso del movimiento de liberación con la democracia se encuentra en los esfuerzos para lanzar organizaciones populares autónomas antes de la independencia. Las organizaciones de masas del Frente –las Uniones Nacionales de obreros, de campesinos, de mujeres, y de la juventud– fueron transformadas en organizaciones no gubernamentales autogestionadas.

Quizás la transición más sencilla fue la de Unión Nacional de Trabajadores Eritreos (UNTE), creada durante la guerra para movilizar a los obreros, la mayoría de los

cuales se encontraban en las ciudades ocupadas, o en el extranjero como refugiados. La principal tarea de la organización era la de apoyar la lucha de liberación más que defender los intereses particulares de los trabajadores. Era una asociación basada en una posición de clase, no un sindicato ligado a lugares de trabajo específicos.

Menos de seis meses después del fin de la guerra, el Gobierno provisional dictó las normas para la organización de sindicatos independientes, basados en los lugares de trabajo. Los nuevos sindicatos tendrían derecho de huelga, y de agruparse entre ellos para formar una alianza nacional. A finales de 1992, habían unas 60 Uniones Locales sólo en Asmara, y había planes en marcha para realizar el Congreso Fundacional de una federación de trabajadores en 1993.

En el caso de la Unión Nacional de Campesinos Eritreos (UNCE), el Gobierno provisional tomó una orientación diferente ligada a un fuerte empuje por descentralizar el nuevo Estado. En 1992, para dispersar la sede del poder burocrático, se tomó la decisión de trasladar fuera de Asmara todas las oficinas gubernamentales que no tenían porque estar allí. Como los campesinos eran fundamentalmente localistas en sus perspectivas y en su orientación, el FPLE desmanteló la UNCE y la reorganizó sobre bases regionales en cada una de las nueve provincias rurales.

Para los campesinos, el tema principal seguía siendo la tierra: el acceso a ella y su régimen de tenencia. Lo que hizo el FPLE a nivel nacional fue decretar que toda la tierra permanecería bajo control público, mientras se establecía una comisión para estudiar una política a largo plazo para la tierra. El efecto fue dejar la mayor parte de las pequeñas parcelas agrícolas bajo control comunal, evitando que fuera comprada o vendida en un momento que la pobreza de posguerra podía haber desencadenado redistribuciones masivas de la tierra basadas en el mercado, que habrían desestabilizado ampliamente la sociedad. En una curiosa muestra de iniciativa local, la nueva Asamblea Legislativa de Akele Guzai votó en el otoño de 1992 llevar a cabo una reforma agraria en esa provincia.

La Unión Nacional de Mujeres de Eritrea (UNME) no tuvo que ser reestructurada radicalmente, pero debió afrontar la redefinición de su misión, con importantes cambios en su afiliación. La UNME había animado a las mujeres a participar no sólo en la lucha de liberación, sino también a tomar parte, por primera vez, en la vida económica y social del país. La Unión apoyaba a las mujeres en duras luchas sobre la reforma del matrimonio, la propiedad de la tierra y la participación directa en las nuevas instituciones; también alfabetizó a las mujeres, las preparó para diversos trabajos, incluso puso en marcha y gestionó proyectos. Esta identidad dual —entre un movimiento popular y una organización de servicios— siempre contenía una tensión inherente. Cuando dejó de estar subordinada a la tarea de la liberación nacional, esta contradicción tomó nueva fuerza.

Las dirigentes de la Unión de Mujeres emprendieron un acalorado debate dentro del Comité Central del FPLE, dominado por hombres, sobre la inexistencia de mujeres en los niveles superiores del Gobierno provisional cuando se estableció en 1991. En una importante reestructuración a mediados de 1992, cuatro mujeres fueron designadas como jefas de Departamento, dos de ellas participando en un nuevo Consejo Asesor, equivalente a un Consejo de Ministros. A pesar de estos cambios, algunas pensaban que la organización estaba demasiado dedicada a la

mejora personal a través de la educación y la formación profesional, y no a enfrentamientos directos con la opresión institucional.

Algunas mujeres del Frente, invitadas a incorporarse a la nueva UNME (después de que el Frente anulara la prohibición establecida durante los veinte años de guerra de participación de los combatientes en otras organizaciones políticas), cuestionaban que la Unión pudiera satisfacer sus necesidades específicas, acostumbradas como estaban a un grado muchísimo mayor de igualdad entre sexos que las mujeres civiles. Al mismo tiempo, la Unión se veía inundada con nuevas miembros de las ciudades recién liberadas. Unas 45.000, de entre un total de 120.000, eran residentes en Asmara, cuando la Unión celebró un congreso de organización en septiembre de 1992. Aunque llenas de fervor nacionalista, estas mujeres no tenían experiencia directa de la revolución, y eran mucho menos feministas que sus compañeras de las áreas rurales liberadas, no digamos que las politizadas mujeres combatientes. Aún así, el entusiasmo por la lucha continua por la igualdad de sexos era grande en toda la nueva Unión autónoma.

La llegada de las lluvias en 1992 pareció hacer olvidar todos los demás asuntos para la mayoría de eritreos. Las colinas y valles alrededor de Asmara estaban radiantes con los ricos colores del otoño después de las fuertes lluvias, las más continuadas desde finales de los años 70. Se esperaba que la cosecha cuadruplicara la de 1991, aunque esto significaba sólo la mitad de las necesidades alimenticias de Eritrea. Se necesitarían aún dos o tres buenos años más para que los campesinos pudieran volver a sostenerse solos, pero era un principio alentador, y la gente estaba imbuida de un nuevo sentimiento de esperanza, a pesar de la aplastante pobreza actual.

Todo el mundo se volcó en su parcela, para adelantarse a las lluvias de 1993. Para muchos con los que hablé, era como si los cielos les estuvieran recompensando por los esfuerzos del invierno anterior: 15 presas de tierra habían sido construídas, muchas carreteras niveladas y reparadas, 40.000 kilómetros de bancales construídos en laderas rocosas, 22 millones de árboles plantados. Los objetivos del Ministerio de Agricultura para 1993 eran 35 nuevas presas, 50.000 kilómetros de nuevos bancales (además de 20.000 kilómetros de bancales reparados), y la plantación de 24,2 millones de semillas de árboles. Todo esto era realizado por campesinos, participando en programas de «alimentos a cambio de trabajo», y por combatientes y jóvenes realizando su servicio nacional. Trabajo duro, sacrificio personal, unidad social, y gran determinación alimentaban una recuperación aún más notable en contraste con las más ampliamente divulgadas tragedias humanas que se desarrollaban en su vecindad, en Somalia y en Sudán. Pero ¿podía realmente funcionar?

La fase siguiente del desarrollo nacional de Eritrea estará marcada por nuevos y desconocidos retos en un escenario económico muy diferente del terreno militar en que el FPLE llevó a cabo la lucha para conquistar la independencia. El compromiso de dedicar recursos a aumentar la igualdad y promover la justicia social, caerán inmediatamente bajo el fuego de fuerzas como el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, los Gobiernos occidentales, e inversores privados con otras prioridades. Al mismo tiempo, aumentarán las presiones para mejoras rápidas y mensurables, por parte de una población que apoyó al

movimiento de liberación con la esperanza de que la victoria cambiaría sus vidas, particularmente aquellos que volvían del exilio.

El nuevo Gobierno entrará en la economía mundial en una posición débil, pero hoy día no hay otra alternativa. Bajo esas circunstancias, tendrá que negociar los mejores acuerdos posibles a corto y medio plazo, con inversores y prestamistas, y tratar de mejorarlos una vez que se refuerce su posición. Por lo menos, los eritreos empiezan sin deudas, ni financieras ni de otro tipo.

El FPLE también empieza con un capital político considerable, no sólo por haber ganado la guerra, sino también por la manera en que los combatientes se condujeron durante y después del conflicto. Hubo pocas recriminaciones cuando terminó la lucha; en lugar de ello, se hicieron esfuerzos para incorporar a no militantes en el proceso de reconstrucción y en el Gobierno provisional. Esfuerzos masivos para reparar los daños de la guerra, extender los servicios básicos y rehabilitar la economía rural produjeron resultados prácticos en pocos meses. Durante este período, incluso el presidente en funciones, Isaías Afewerki, no tenía salario. Ahora que la independencia está asegurada, sin embargo, el período de gracia puede no durar mucho; sin duda surgirán exigencias de sectores e intereses en competencia.

El más importante capital del movimiento de liberación, cuando se enfrenta a estos y a otros desafíos, es el profundo y amplio sentimiento nacional que ha engendrado entre los diferentes ciudadanos de Eritrea, pero esto podría también convertirse en un problema. Un peligro es que el largo aislamiento del país haya engendrado una desconfianza tan profunda hacia los extranjeros, que los eritreos encuentren difícil tratar efectivamente con los gobiernos, con las instituciones multilaterales, y otros, con los que se verán obligados a negociar para acceder al capital, a los mercados, y a otros recursos. Al mismo tiempo, la involuntaria desconexión del FPLE de otros movimientos sociales que comparten sus valores igualitarios, le priva de experiencias potencialmente útiles y marcos de referencia familiares, cuando entra en esta nueva fase de desarrollo social y político prácticamente sólo.

El movimiento y el futuro

Cuando me encontré con Isaías Afewerki en su modesta oficina presidencial en Asmara, le pregunté que cómo había cambiado su visión a lo largo de esos largos y amargos años para encontrarse con los nuevos desafíos de Eritrea. «No me avergüenzan los ideales que tenía hace veinte años, hace diez años, pero ahora no creo que funcionen», dijo, como un hecho establecido.

«Hay cosas que uno simplemente no puede hacer a causa de la naturaleza humana. No puedes tener una sociedad de ángeles, excepto en el Cielo. Mis ideales ahora son mucho más concretos. Ahora puedo decir, desde una gran experiencia, que tengo algo en la cabeza que es más real que un ideal nebuloso.

«A causa del aislamiento del movimiento nacional eritreo y a causa de las condiciones aquí, era muy natural que las ideas radicales nos atrajeran a todos, pero no creo que sea apropiado ahora vincularlo todo a esos *ísmos*. Son una carga, no sólo porque la gente está decepcionada con ellos, sino porque tratar de vivirlos

es vivir una obsesión. Cuando estás obsesionado, nunca aprendes nada nuevo».

«Creo todavía que el principal problema que tiene que ser resuelto es la situación económica y social de cada uno en la sociedad, pero creo que esto hay que resolverlo dentro del contexto de una política realista. Un partido político único no puede ser la solución –eso es un juego muy peligroso y arriesgado–. La única alternativa es un sistema político plural, aunque hay muchas dudas sobre cómo debería funcionar».

«Lo más importante de todo es: hay que limitar el papel del Estado, y no hay que esperar que haga todo por todos. Tenemos que terminar con esta forma de pensar. La gente habla de clases y lucha de clases, pero mi impresión es que lo que está perjudicando a las sociedades del Tercer Mundo, por encima de todo, es la corrupción. Las instituciones del Gobierno y del Estado han sido las causas principales de estos problemas. Antes de que resolvamos otros problemas, tenemos que resolver éste: el Estado debe de estar fuera de todas las áreas que no estén mejor atendidas con su intervención».

«Sigo comprometido en la mejora del nivel de vida de todos los habitantes de este país, pero ha cambiado mi postura sobre cómo conseguirlo. Es imposible hacer de un hombre pobre un hombre rico sólo deseándolo. Lo que se puede hacer es darle una oportunidad para hacerlo él mismo. Esto no significa imponer algo o alcanzarlo. Pero las oportunidades tienen que estar allí».

«No me gusta hacer predicciones, pero hay muchos cambios que me gustaría ver en Eritrea: una infraestructura completa y eficiente –carreteras, ferrocarriles...– y educación en todas las áreas remotas, de manera que los niños que nunca tuvieron la oportunidad de ir a la escuela puedan usar su talento y sus dotes naturales. La cuestión para nosotros ahora debería ser cómo ir haciendo esto».

«Algo bueno de la experiencia de nuestra lucha armada fue que no hubo daños provocados por los ideales que teníamos. Nunca estuvimos obsesionados por ellos. Ahora, miramos al futuro con los ojos abiertos, y con la mente abierta».

Un frente amplio

La ideología que guiaba al Frente evolucionó considerablemente durante los 20 años siguientes a la formación del FPLE en 1970. Sin embargo, por mucho que el FPLE pueda haber parecido una organización marxista –y la mayoría de los dirigentes del FPLE niegan ahora que alguna vez lo fuera– no lo era al final de la guerra. En lugar de ello, el FPLE era un frente amplio con muchas tendencias políticas bajo su paraguas nacionalista, ninguna de las cuales ejercía el monopolio de la influencia política.

Sin embargo, a pesar de los esfuerzos de muchos eritreos para disimular la influencia pasada del marxismo, los conceptos y métodos analíticos de la izquierda tenían una fuerte influencia en muchos de los líderes del movimiento en los primeros años, y estaban ampliamente presentes en la educación política dada a combatientes y civiles en los años 70 y comienzos de los 80. Aunque muchas de estas ideas fueron despojadas de doctrinarismo, los valores igualitarios radicales que reflejaban siguieron teniendo fuerza en lo que ha sido siempre esencialmente un movimiento político nativo eritreo.

Desde el principio, el FPLE estuvo constituido por nacionalistas en busca de herramientas para fortalecer una lucha ya existente para liberar su país y su pueblo. En los años 60 y 70, la caja de herramientas de los revolucionarios de todo el mundo estaba repleta de manuales marxistas. Aunque muchos intelectuales eritreos los cogió y quiso hacer uso de ellos, no estuvieron indebidamente limitados por ellos. No tuvieron problemas en prescindir de procedimientos o tácticas cuando no funcionaban; ni tuvieron dudas sobre seguir utilizando conceptos o métodos asociados con el marxismo cuando la experiencia confirmó su utilidad. Ser o no ser marxista nunca fue el objetivo, liberar Eritrea sí lo era.

Los dirigentes del movimiento se apoyaban en su propia experiencia, y miraban a los eritreos como sus únicos apoyos y aliados. En este contexto, quizás el golpe político más difícil que sufrieron fue en 1978, la defección de los eritreos en Estados Unidos, organizada por ultraizquierdistas por el rechazo del Frente a denunciar a la Unión Soviética como *social-imperialista*. Incluso esta ruptura no duró mucho y dio aún más ímpetu al combate contra el marxismo dogmático que ya estaba en la práctica mal visto.

Yemane Gebreab, el antiguo periodista del FPLE y ministro de Información, que se convirtió en viceministro de Asuntos Exteriores en 1992, fue un activista en Estados Unidos a mediados de los años 70. Volvió a Eritrea poco antes de la ruptura con los estudiantes. Habla de un emotivo encuentro que tuvo con Isaías en 1978, después de que la intervención soviética en Eritrea forzó al FPLE a retirarse a las montañas.

«Estuvimos discutiendo sobre la naturaleza de la Unión Soviética. Yo intentaba demostrar mi punto de vista citando a Lenin, diciendo Lenin dijo esto, y Lenin dijo aquello. Isaías me respondió ‘¿Y qué? Lenin pudo estar equivocado’. Para mí esto fue un shock. Todo el mundo estaba cuestionando a Stalin, a Mao, a cualquiera, pero ninguno cuestionaba a Lenin. Lo que esto demostraba era que ninguno era una autoridad absoluta, y que no había modelos para nuestra lucha».

Reducir el Estado

Si alguna afirmación indiscutida guiaba el pensamiento de la izquierda en los años 70, era que la toma del poder del Estado por una vanguardia política marca la decisiva transición a un nivel más avanzado de desarrollo socioeconómico. La experiencia en Eritrea y en cualquier otro sitio ha demostrado que esto es discutible, en muchos sentidos. La revolución social no es un proceso lineal que se mueve sólo en una dirección. Puede ser invertido, llevando a condiciones peores que las que lo provocaron, o puede ser desviado en direcciones completamente diferentes de las originalmente previstas.

Políticas de *vanguardia* en el contexto de continua inestabilidad social y económica —una característica inevitable de todos los proyectos revolucionarios en el siglo XX— aumentan una brecha siempre creciente entre el partido y el pueblo, justificada y excusada a corto plazo por la continuada existencia de amenazas externas o internas. Esto lleva al recurso creciente a la coerción en la

esfera política y a confiar en un centralismo antidemocrático y oportunista en la esfera económica. Bajo estas circunstancias, la preservación y desarrollo del Estado separado de su base social, se convierte en un fin en sí mismo. El resultado suele ser una inflada, corrupta e ineficaz burocracia que se parece bien poco a la república democrática popular imaginada por sus fundadores o por sus seguidores.

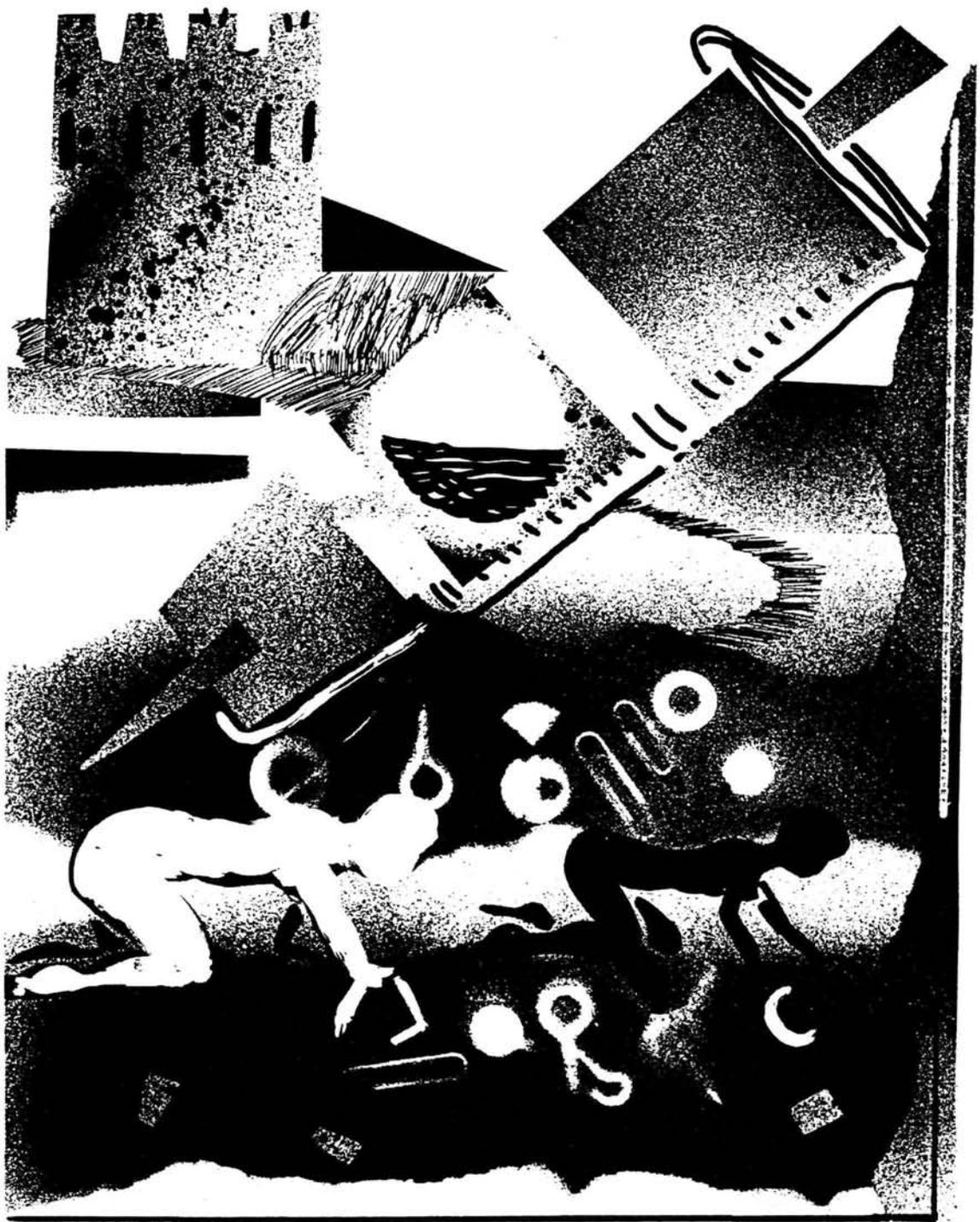
Separándose claramente de este modelo, el FPLE al día siguiente de la independencia, trataba de reducir el Estado, creando al mismo tiempo un terreno de juego para la lucha política y económica que conduciría hacia adelante a la sociedad mediante una tensión creativa dinámica y continua. El papel del Estado sería mediar en la lucha y garantizar que el terreno de juego permanecería abierto. El Estado tenía que ser apreciado por el pueblo por su fidelidad a este mandato. Se asumía que mientras que la independencia formal en mayo de 1993 marcaba el final de una era de lucha y fuertes cambios sociales y políticos, la transición a una sociedad democrática desarrollada continuaría durante años, quizás durante décadas, conforme Eritrea avanzaba desde su pasado feudal hacia el mundo moderno. Decidir el rumbo será uno de los mayores temas de la lucha en la fase siguiente, conforme los partidos políticos y otras formaciones sociales salgan adelante.

Los mecanismos actualmente disponibles para ello –además de las muy importantes estructuras del Gobierno local, regional y nacional– son las asociaciones populares y otras organizaciones no gubernamentales en creación. Estos pilares de la sociedad civil son todavía frágiles y faltos de tradición histórica que los sustente o refuerce. Su crecimiento y desarrollo serán cruciales para el futuro democrático de Eritrea. También, habrá partidos, cuyo papel dependerá en gran medida de la fuerza y carácter de su base popular y del grado de su democracia interna.

Conforme Eritrea emerge en el escenario internacional, por fin dueña de su propio destino político, las predicciones son arriesgadas pero uno puede adelantar con cierto fundamento, que a corto plazo, pequeños partidos de oposición puedan surgir desde las comunidades de exiliados, para cuestionar la dirección del FPLE y su visión del futuro del país. Seguramente tardarán años en surgir partidos realmente competitivos con amplio soporte popular, y lo harán probablemente a partir de tendencias actualmente existentes dentro del FPLE, conforme se diferencien entre sus visiones alternativas del desarrollo nacional, en la era de la posguerra.

Este experimento único de desarrollo democrático, social y económico tiene sus raíces en la experiencia y en las instituciones construidas durante la liberación del país. Hoy en día está guiado por los mismos valores que llevaron al movimiento de liberación hasta este punto; aún está dirigido por gente con principios básicos cuidadosos, solidarios y pragmáticos; sigue orientado a la construcción de una sociedad multicultural más igualitaria, justa y abierta. Aunque le costará mucho tiempo y muchos ajustes asegurar su total viabilidad o su carácter duradero, lo que es cierto es que el camino será largo, el resultado será claramente eritreo, y habrá sorpresas a lo largo del camino.

MONTHLY REVIEW/ Julio-Agosto de 1993/ Nueva York.



¿A dónde va la oposición a Arafat?

Walid Salem

[Walid Salem es ya conocido de nuestros lectores y lectoras. En nuestro número 12, de noviembre-diciembre de 1993, publicamos una entrevista con este militante palestino de la Cisjordania ocupada, detenido varias veces por su papel en la dirección de la Intifada y acusado de pertenecer al FPLP. Desgraciadamente, las condiciones en las que aquella entrevista fue realizada y retransmitida hicieron que las opiniones de Walid Salem nos llegaran amputadas e incluso parcialmente deformadas. Por eso le propusimos que precisara su punto de vista en una nueva contribución. El artículo que publicamos aporta valiosas informaciones sobre los debates en curso en el seno de la oposición a los Acuerdos Gaza-Jericó y expone igualmente los puntos de vista de la izquierda de la OLP.

La salvaje matanza de la mezquita de Ibrahim tuvo lugar después de la redacción de este artículo. Publicamos el comunicado que la Dirección Nacional de la Intifada ha dado a conocer sobre ella. Este comunicado es la primera expresión pública de la Dirección Nacional desde la firma de los Acuerdos].

El seguimiento de los debates en el seno de las diez organizaciones de la oposición palestina permite concluir que no han conseguido, hasta hoy, dotarse de una forma superior a la simple coordinación entre ellas, a pesar de todos los esfuerzos desplegados por la Tendencia Democrática para pasar a un estadio superior.

Es útil pasar revista sucintamente al desarrollo de los tres últimos reuniones de las diez (15 diciembre, 30 diciembre y 5 de enero pasados) que han sido determinantes para el futuro de su alianza, así como las diversas tácticas: la de la Tendencia Democrática, la de la Tendencia Nacionalista y la de la Tendencia Islámica, que atraviesan el campo político de las *Diez*.

La reunión del 15 de diciembre de 1993 fue dedicada a la elaboración del programa político de las *Diez*, hecho público a la salida de la reunión. Estos son sus puntos esenciales: la lucha para hacer fracasar los acuerdos de Gaza-Jericó; la reconstrucción de las instituciones de la OLP y la fidelidad a su Carta; el rechazo y el boicot a las elecciones de la autonomía administrativa; el boicot de todas las instituciones políticas y administrativas del autogobierno; la reafirmación de la lucha por el retorno, la autodeterminación y la plena independencia nacional.

Un frente de rechazo

Nada fue claramente previsto sobre la constitución de una nueva dirección de la Intifada en los Territorios Ocupados, apoyándose en las *Diez*, lo cual constituye una laguna importante. El programa definía también tareas a nivel árabe e

internacional. La Alianza de las Fuerzas Palestinas, expresión de las *Diez*, fue proclamada sobre la base de ese programa.

En la reunión del 30 de diciembre de 1993, dedicada a la cuestión organizativa, se presentaron tres planteamientos diferentes. La propuesta hecha por Hamas, se expresó en dos tiempos. En la reunión precedente, Hamas había pedido una Dirección Central (DC) de cuarenta miembros, constituida en su 40% de militantes de Hamas, 40% de otras corrientes y 20% de independientes. Un Comité Ejecutivo (CE) comprendería un miembro de cada una de las diez organizaciones y cinco independientes designados por la DC. En un segundo momento, Hamas propuso una dirección central compuesta por una mitad de independientes, de los que Hamas se reservaría el derecho de seleccionar la mitad, y la mitad de representantes de las organizaciones a razón de dos por cada una. El CE estaría compuesto de un representante por formación y de cinco independientes designados por consenso entre las *Diez*.

El Frente Popular para la Liberación de Palestina (FPLP) proponía: una DC de veinte miembros (dos por organización) y una dirección cotidiana de diez miembros (uno por organización), con la organización de una conferencia nacional general que prepararía la reconstrucción de las instituciones de la OLP sin Arafat, sobre bases democráticas y electivas. El FPLP insistía en la necesidad de dotar a la Intifada de una Dirección Nacional e Islámica, pero fue el único en plantear esta cuestión.

La Saika hizo una tercera propuesta: una DC en la que estarían tres representantes de cada organización, un número de independientes a determinar en común, y un CE con un representante por cada organización y otros tantos independientes.

Las dos últimas propuestas estaban muy cercanas, como se puede constatar, mientras que el proyecto de Hamas fue rechazado por las otras nueve organizaciones, que le pidieron que lo retirara. Hamas solicitó entonces un plazo de una semana, y la reunión fue pospuesta.

La reunión del 5 de enero fue dedicada a la búsqueda de un acuerdo sobre una fórmula organizativa con Hamas. Al comienzo, el movimiento islámico condicionaba su acuerdo sobre el programa político (incluyendo la Carta y la OLP) a la atribución del 40% de los puestos en su beneficio. Si la fórmula mantenida debía ser una representación paritaria, no habría ya acuerdo sobre un programa político, sino solamente sobre tareas, que no deberían contener ninguna referencia ni a la reconstrucción de la OLP, ni a su Carta Nacional.

A la salida de una larga discusión, esta reunión del 5 de enero adoptó una resolución con dos puntos: un modo de organización sobre una base paritaria (DC de dos representantes por organización y CE con un representante por organización); el programa político propuesto el 15 de diciembre fue transformado en un texto de «tareas políticas»; las cuestiones de la Carta y de la OLP fueron mantenidas, pero sin plazos ni precisiones en cuanto a las modalidades de reconstrucción de la central palestina.

Tal fue el resultado de las reuniones. La forma de coordinación entre las *Diez* era mantenida poco más o menos tal cual, aunque rebautizada como Alianza de las Fuerzas Palestinas. Era la conclusión lógica del conflicto entre las tres grandes tendencias.

La Tendencia Democrática está constituida esencialmente por el FPLP y el FDLP, a los que se añaden dos pequeñas organizaciones: el Frente Palestino de Liberación (FPL) y el Frente de Lucha Popular (FLP). Su planteamiento puede ser resumido así.

Posiciones de las tres tendencias

Es necesario que las *Diez* evolucionen hacia la constitución de un frente nacional islámico, como marco provisional que se dedicaría a reconstruir la OLP, sin Arafat ni los partidarios de los acuerdos Gaza-Jericó. Las nuevas instituciones reunirían a todos los opositores al acuerdo e intentarían atraer a los opositores a Arafat al seno de su propia organización, el Fath (miembros de la base o dirigentes), así como a personalidades independientes del Consejo Nacional Palestino (CNP) o del Consejo Central, y miembros del Comité Ejecutivo de la OLP, principalmente los que han dimitido o han suspendido su participación en la instancia.

Por consiguiente, el objetivo organizativo principal para esta tendencia, no es el frente nacional, democrático e islámico como tal. Éste no debe ser sino un instrumento transitorio para reconstruir las instituciones de la OLP, por el conjunto de los opositores al acuerdo Gaza-Jericó, independientemente de las opciones ideológicas, marxista, nacionalista o islámica. La pertenencia a la OLP, en esta etapa de liberación nacional, se hace sobre la base de la adhesión política y práctica a un programa de lucha nacional, y no sobre la base de programas ideológicos. Dicho esto, las fuerzas democráticas deben conservar su especificidad, en este marco común, llevando el combate democrático por la liberación de la mujer, luchando porque las fuerzas democráticas pesen más en la nueva OLP para impedir que se establezca la hegemonía de Hamas, oponiéndose a los aspectos reaccionarios de la ideología religiosa, y defendiendo los derechos de la clase obrera y de los pobres, para aumentar el peso y la influencia de la clase obrera en la lucha nacional, etc.

Queremos precisar que no se trata de una alianza entre los marxistas y Hamas, que consagrara la hegemonía de esta última, y le ofrecería un apoyo de izquierda para su expansión. De lo que se trata, es de reconstruir la OLP sin Arafat, incluyendo a todas las fuerzas que han permanecido fieles al programa nacional: la Tendencia Democrática, la Tendencia Nacionalista y la Tendencia Islámica. Esta última juega un papel importante en la lucha nacional actualmente, y no es posible excluirla salvo si cambiara de posición y participara en las elecciones del autogobierno administrativo, como parece esbozarse. Tal actitud constituiría una ruptura de hecho con la perspectiva de la reconstrucción de la OLP, que no parece ser aún para mañana, si se juzgan las divergencias sobre ello entre las *Diez*.

La Tendencia Democrática ha propuesto mecanismos democráticos para la formación del frente transitorio y la reconstrucción de las instituciones de la OLP, asociando a ello a las masas, por medio de asambleas populares que elegirían delegados a una conferencia nacional general, que elegirían a su vez el Frente, y luego las instancias de la OLP. Este procedimiento democrático intenta impedir que las nuevas estructuras fueran designadas por arriba, sin las masas y sin influencia sobre ellas.

La Tendencia Democrática ha subrayado, finalmente, que la lucha contra el acuerdo Gaza-Jericó no puede ser llevada únicamente sobre la base de las

consignas estratégicas, sino que éstas deben traducirse en acciones y un programa político concretos que planteen la cuestión del retorno, de la autodeterminación y de la creación del Estado palestino independiente, apoyándose sobre la legitimidad internacional.

La Tendencia Nacionalista está esencialmente representada por el Fatah-Intifada (disidencia del Fatah, dirigida por Abou Moussa), el Frente Popular-Comando General (FP-CG), la Saika y el Partido Comunista Revolucionario Palestino. Las dos primeras organizaciones han desarrollado las siguientes posiciones:

- No es necesario formar un Frente nacional, democrático e islámico. Habría más bien que convocar inmediatamente la reunión de un CNP que elegiría las nuevas instancias de la OLP. Esta propuesta, según la Tendencia Democrática, no permite, por su carácter inmaduro y apresurado, discutir con los independientes y los opositores en el seno del Fatah y de las instancias actuales de la OLP para convencerles de participar en su reconstrucción. Conduciría a la pérdida de influencia en éstas instancias y a formar la nueva OLP únicamente con las *Diez* y sus periferias.
- La Tendencia Nacionalista no está muy de acuerdo en asociar a las masas a la reconstrucción y a las elecciones y prefiere que las *Diez* designen por sí mismas a los miembros de la conferencia nacional general en función de la cuota que se decida.
- Esta tendencia reivindica objetivos estratégicos, pero rechaza plegarse a la legitimidad internacional en lo que concierne a Palestina, así como la consigna transitoria de Estado palestino independiente. Propone una solución intermedia, mencionando la «independencia nacional total» en el programa de las *Diez*, en lugar del Estado independiente. Esta fórmula elástica puede ser interpretada por la Tendencia Democrática como equivalente al Estado independiente, mientras que la Tendencia Nacionalista la interpretaría en el sentido de la liberación de toda Palestina.

La Tendencia Islámica está compuesta por Hamas y la Jihad islámica.

- Converge en el plano político con la Tendencia Nacionalista y rechaza toda consigna transitoria y la noción de legitimidad internacional.
- Al comienzo, esta tendencia aprobaba la fórmula de Frente Nacional Islámico, y no la de Frente Nacional, Democrático e Islámico, de forma que le vaciaba de todo contenido democrático. Aprobaba también la propuesta de formar una dirección nacional islámica de la Intifada. Las dos organizaciones han debido cambiar (Hamas, sobre todo), renunciando a su deseo de actuar solas, con la ilusión de que la mayoría de las masas opuestas a los acuerdos les sigan y puedan prescindir de las demás organizaciones.
- Hamas ha dudado al comienzo en lo que concierne a la reconstrucción de la OLP y la aprobación de su Carta. A partir de la reunión del 15 de octubre, las dos organizaciones se han puesto de acuerdo en actuar en la OLP y reconstruir sus instituciones, no por convicción, como precisaron expresamente, sino partiendo del hecho de que la OLP goza de un reconocimiento árabe e internacional que es necesario tener en cuenta.

Expresaron también su acuerdo en reconocer la Carta, a condición de enmendarla, incluyendo en ella el proyecto de un Estado islámico en Palestina en el futuro. Hemos descrito antes su marcha atrás sobre estas dos cuestiones posteriormente, seguida del acuerdo a regañadientes sobre la mención a la OLP y de su Carta al fin de la reunión del 5 de enero. Esto se explica porque la OLP no es su objetivo estratégico: han querido siempre, y siguen queriendo, construir una organización de recambio y lo dicen francamente.

Están de acuerdo en la conferencia general y las asambleas populares, pero a condición de que se trate de actuaciones propagandísticas sin papel democrático, es decir sin participación de las masas en la elección de las instancias.

Una tendencia minoritaria de Hamas expresa hoy su acuerdo en participar en las elecciones del autogobierno, si se trata de elecciones legislativas. Esta posición ambigua muestra que no han comprendido el carácter liquidador global de los acuerdos de Gaza-Jericó en lo que concierne a la causa palestina en general. El refuerzo de esta corriente podría hacer posible un giro de Hamas (y no de la Jihad), y su participación en la liquidación.

La actitud política y organizativa de Hamas en el curso de las reuniones del 15 de diciembre y del 5 de enero, ha llevado a optar por la Alianza, es decir una plataforma más reducida, en detrimento del Frente, y en la adopción de «tareas políticas» y no de un programa. Por el contrario, ningún plazo ha sido fijado en lo que se refiere a la reconstrucción de la OLP, lo que deja su legitimidad en manos de Arafat. La ambigüedad sigue en lo que concierne a la puesta en pie de una dirección nacional islámica de la Intifada. Esta dirección podría no nacer, con lo cual la acción de las Diez en los Territorios Ocupados permanecería dispersa, con Hamas por un lado, por el otro, la acción común del FPLP y del FDLP, y también la actividad aislada de la Jihad islámico. Además de estas cuatro organizaciones, ninguna de las otras seis tiene existencia digna de ser señalada en el interior de los Territorios.

Hay que subrayar que la Jihad islámica no ha aprobado varias de las posiciones de Hamas, principalmente en el terreno organizativo. Tiene también una posición muy definida contra las elecciones del autogobierno.

Sin pesimismo

El balance de las reuniones de la oposición no nos hace, sin embargo, caer en el pesimismo o la desesperación, y esto por dos razones: consideramos en primer lugar los resultados concretos, es decir, la alianza sobre tareas políticas, lo que en sí es un avance positivo –independientemente del nivel alcanzado–, que se traduce ya cotidianamente. Además, creemos que hay que seguir la lucha, en particular sobre las dos cuestiones que quedan por completar:

–La reconstrucción de las instituciones de la OLP, arrebatándoselas a Arafat, quitándole así la pretensión de ser el detentador de la legitimidad palestina, y la capacidad de conferirla a los acuerdos de Gaza-Jericó.

–La puesta en pie de una dirección nacional e islámica de la Intifada constituida por las cuatro organizaciones presentes en los Territorios. Esta dirección clandestina coexistiría con una dirección pública compuesta de organizaciones y

de personalidades elegidas democráticamente con la participación más amplia posible de las masas.

¿Por qué la Tendencia Democrática da tanta importancia a la OLP y por qué insiste en asociar a Hamas a su reconstrucción? Pues porque para ella, la OLP tiene cinco cimientos: la Carta Nacional palestina; el programa nacional (programa transitorio adoptado en 1974); la expresión de la identidad política y moral del pueblo palestino; sus instituciones; las personas que actúan en el marco de estas instituciones.

«Arafat, al firmar los acuerdos de Gaza-Jericó, ha abandonado lo que es la esencia de la OLP: la Carta, el programa y la identidad política y moral. No ha guardado de la OLP mas que la forma (las instituciones y los individuos). No se trata ya esencialmente de la OLP, sino de un marco diferente que continúa llamándose OLP. Para que el contenido corresponda a la forma, es preciso que las corrientes que siguen fieles a la Carta, al programa y a la identidad política y moral, reconstruyan las instituciones de la OLP con nuevas personas, a fin de arrancar las apariencias de legitimidad formal con que se cubre aún Arafat».

La Tendencia Democrática ve en la OLP el proyecto nacional de liberación palestino, que es propiedad del pueblo palestino entero, de todas sus componentes nacionales, y no de Arafat que cree poder disponer de ella a su gusto.

La Tendencia Democrática ha contribuido a construir la OLP y a hacer de ella el símbolo de la identidad política y moral de nuestro pueblo. Por eso defiende celosamente la continuidad de la OLP, desembarazada de todos los que, como Arafat, han abandonado su programa y la Carta.

La Tendencia Nacionalista comparte con la tendencia democrática esta concepción de la OLP, pero se diferencia en la cuestión del programa transitorio. Así, ocho organizaciones de las Diez se pronuncian a favor del mantenimiento de la OLP y la reconstrucción de sus instituciones, lo que tiene como resultado aislar Hamas y la Jihad y aumentar las posibilidades de hacer presión sobre ellas para que se unan a esa posición.

En cuanto a la participación de Hamas en la reconstrucción de la OLP, es extremadamente importante por las siguientes razones: el hecho de que Hamas permanezca en el seno de las *Diez* debilita y aísla la tendencia en su seno que desea participar en las elecciones del autogobierno; el bloqueo, el mayor tiempo posible, del proyecto de Hamas de constituirse en alternativa a la OLP, o su anulación, se lograría mejor mediante la participación de Hamas en el proyecto de reconstrucción de la OLP.

Esta es la situación actual de las *Diez* y su proyecto de lucha contra los acuerdos liquidadores de Gaza-Jericó. La discusión permanece abierta sobre las tácticas preconizadas por cada una de las tres tendencias de la oposición. Lo importante sigue siendo que trabajemos a favor de nuestro proyecto revolucionario. Dejemos a la vida y a la acción concreta zanjar las cuestiones, juzgarnos sobre nuestros errores y nuestros éxitos. Lo esencial es actuar sin pausa ni desmoralización.

INPRECOR n°377/ febrero de 1994/ París

Traducción: Alberto Nadal

¡Que se oiga la voz de la Intifada sobre todas las demás!

Declaración de la Dirección Nacional Unificada de la Intifada

¡Oh, cada uno de nuestro gran pueblo! En vuestras manos sostenéis las brasas con las que os mantenéis erguidos sobre el suelo de nuestra patria, a pesar de las masacres, la opresión y la conspiración. ¡Oh, pueblo de la Intifada!

Este es el horror sionista, que explota de la manera mas abominable. Lo que ocurrió en el lugar santo de la Mezquita de Ibrahim no fue sino una nueva revelación del auténtico rostro oculto de la ocupación colonialista, con la cooperación de los soldados de ocupación. Nuestro pueblo paga de nuevo el precio de la dominación de los ocupantes, que imponen sus leyes a nuestra tierra y nuestro pueblo, mientras permiten a los colonos judíos todo tipo de desmanes, incluyendo el asesinato y la destrucción, contra nuestro pueblo. Cuando el asesinato de nuestra causa tiene lugar en las mesas de sumisión de El Cairo, Taba y París, el asesinato de nuestro pueblo tiene lugar en Hebrón, Abu Dis, Gaza y en todos los Territorios Ocupados de nuestra patria.

La masacre criminal perpetrada por el ejército de ocupación y sus colonos hoy en Hebrón, en el que han sido asesinados mas de cuarenta mártires y mas de 250 han sido heridos, es un símbolo del papel del ejército de ocupación y de los colonos, que buscan impedir que nuestro pueblo continúe la lucha para obtener sus derechos legítimos y se enfrente a todas las conspiraciones que buscan liquidar nuestra causa nacional. Porque los colonos están armados y bajo la protección de las fuerzas de ocupación.

¡Oh, nuestro pueblo luchador! En un momento en el que la derrotada dirección ejecutiva pide una atmósfera de paz, tiene lugar la criminal masacre de la Mezquita de Ibrahim que es la continuación de la serie de masacres que se han perpetrado contra nuestro pueblo, como en Al-Aqsa y Younkara ^{1/}. Mientras esta dirección trata de llevar a cabo su proyecto de rendición conocido como los Acuerdos de Oslo y El Cairo, la concepción sionista de los Acuerdos de Paz se revela en el asesinato y la opresión de nuestro pueblo y el freno de nuestra lucha contra este proyecto de liquidar la causa palestina. Todo ello pone de relieve que no existe otra alternativa que la de continuar la lucha y la resistencia de la Intifada: erguirse contra los compromisos y la insumisión, por un lado, y contra las fuerzas de ocupación y sus colonos por otro, hasta obligarlos a abandonar nuestra patria.

¡Oh, nuestro pueblo resistente! La Dirección Nacional de la Intifada culpa al Gobierno israelí y a su Ejército y los hace totalmente responsables de esta criminal masacre. También la vía de rendición y compromiso es responsable de

^{1/} Younkara es el nombre de la aldea árabe sobre la que hoy se levanta el asentamiento de Rishon Lezion. En mayo de 1990, siete trabajadores palestinos fueron asesinados allí por Avi Poper. En las protestas que se sucedieron los soldados mataron a otros siete palestinos e hirieron a 650. En 1990, en la Mezquita de al-Aqsa de Jerusalén, el tercer lugar sagrado del Islam, las fuerzas de seguridad israelí mataron a 18 palestinos e hirieron a más de 100 durante una protesta contra el intento del grupo fundamentalista-sionista Fieles del Monte del Templo de colocar la primera piedra para la reconstrucción del Tercer Templo en la Mezquita.

la situación a la que hemos llegado. Por ello, la continuación de las negociaciones que tienen lugar en Taba, El Cairo, París y otros lugares, es un sacrílego desperdicio de la sangre de nuestros mártires y un acto de colaboración con la Ocupación y sus estrategias. Llamamos a nuestro pueblo a luchar y a actuar para obligar a la dirección de la rendición a terminar y retirarse de las negociaciones y a denunciar los Acuerdos de Oslo y El Cairo, y a presionar por la puesta en práctica de las decisiones de la comunidad internacional en relación con Palestina.

La Dirección Nacional Unificada llama a las Naciones Unidas y a la comunidad internacional a reconsiderar su apoyo a Israel y a su destructivo plan de paz, del que esta masacre no es sino un resultado directo. De la misma manera, pedimos a la comunidad internacional y a las Naciones Unidas que hagan frente a su responsabilidad y aseguren protección internacional a nuestro pueblo que gime bajo la Ocupación. Y que actúen para aplicar las decisiones que cuentan con toda la legitimidad internacional y obliguen a Israel a retirarse de nuestros Territorios Ocupados.

La Dirección Nacional Unificada se compromete ante nuestro pueblo a continuar la lucha y jura en el nombre de los mártires y de los heridos que su sacrificio no será en vano.

Llamamos a nuestro pueblo a actuar de la siguiente manera:

- *La próxima semana, del 25 de febrero al 4 de marzo, será una semana de rabia y fuego contra las fuerzas de ocupación y sus colonos.*
- *Que se enarboleden banderas negras desde los tejados y desde los edificios durante toda la semana.*
- *Que se corten las carreteras que conducen a los asentamientos y enfrentémonos a los colonos allí donde estén.*
- *Que nuestras fuerzas de choque actúen contra las fuerzas de ocupación y sus colonos.*
- *La Dirección Nacional Unificada aprecia en su valor la iniciativa de nuestro pueblo y su capacidad para ofrecer su sangre y le llama a mantener su unidad y su solidaridad. Todo el sector sanitario deberá llevar a cabo sus tareas para socorrer a nuestros heridos.*
- *Que se organicen procesiones funerarias en todas nuestras ciudades y aldeas de los Territorios Ocupados.*
- *Que en todas las mezquitas e iglesias se rece la oración por los mártires.*

¡Viva la lucha de nuestro pueblo!

¡Gloria eterna para los mártires de la Mezquita de Ibrahím!

¡Vergüenza y deshonor para la Ocupación y sus colaboradores!

¡La victoria es segura!

*Dirección Nacional Unificada de la Intifada. Estado de Palestina, Al-Quds.
25 de febrero de 1994*

Marruecos

Abraham Serfaty

«El movimiento democrático marroquí tiene la fuerza para construir una alternativa a Hassan II»

Entrevista de Javier González Pulido

[En septiembre de 1991 salió de la cárcel marroquí de Kenitra Abraham Serfaty, después de diecisiete años de prisión. Fundador y dirigente de la organización de izquierda revolucionaria Ila Al-Aman (Adelante) la represión no consiguió doblegar su compromiso militante, que hoy sigue vivo y fértil, a sus sesenta y siete años.

Hemos aprovechado su presencia en las Jornadas de Solidaridad y Debate 'Viva Marruecos Libre', organizadas por Izquierda Unida-Convocatoria por Andalucía de Granada, para entrevistarle para nuestra revista, de la que es amigo y lector desde el número 1].

Pregunta: Estamos aquí muy cerca de Marruecos, pero desgraciadamente se conoce muy mal la realidad del país y, particularmente, la situación de la izquierda. Vamos a tratar de aproximarnos a ellas. Para empezar, ¿cuál es tu caracterización del régimen marroquí?

Abraham Serfaty: De una forma esquemática podemos caracterizarlo como un régimen de capitalismo dependiente bajo una estructura política que es la reproducción de la vieja estructura feudal, que llamamos el *makhzen* ^{1/}, aunque con técnicas modernas, especialmente, en lo que se refiere al funcionamiento de los aparatos represivos.

P.: En los últimos tiempos se han sucedido acontecimientos que parecen indicar un fortalecimiento de la oposición política a Hassan II y de la conflictividad social. ¿Cuál es tu apreciación sobre la situación actual en cuanto a las luchas y movilizaciones populares?

A.S.: Para comprender lo que está ocurriendo ahora hay que referirse a un proceso que se desarrolla desde hace unos cinco o seis años. Antes había una situación muy dura de represión, de terror, de dislocación de las fuerzas de oposición, políticas y sindicales, que vivían en condiciones de ilegalidad o semilegalidad, mientras que los sectores más conciliadores constituían una llamada *oposición legal*, sometida al régimen. Pero en estos últimos años, se ha ido desarrollado una acción convergente de la oposición, que se inició en la lucha por los derechos humanos, y en especial, por la libertad de los presos políticos. A la vez, fue creciendo un movimiento de luchas obreras por sus reivindicaciones. La huelga general del 14 de diciembre de 1990 fue la señal más importante del encuentro de ambos procesos.

^{1/} El *makhzen* designaba tradicionalmente el dominio territorial tributario de los reyes de Marruecos.

Pocos meses después, en febrero de 1991, pasamos a una etapa cualitativamente superior, gracias a las luchas populares, apoyadas por toda la oposición, en solidaridad con el pueblo iraquí y contra el apoyo de Hassan II a la coalición contra Irak.

Bajo este impulso, y contando con el decisivo apoyo de la solidaridad internacional, se consiguió la liberación de varios presos políticos, entre ellos yo mismo, en el mes de septiembre.

La derrota de Irak provocó una situación de confusión y vacilación en las luchas populares. Hassan II, con el apoyo especialmente del imperialismo francés, tomó la iniciativa de realizar otro intento de *lifting*, un nuevo maquillaje de su régimen. Así en marzo de 1992 anunció que iba a someterse a referéndum un proyecto de constitución. En agosto, un discurso del Rey dio a conocer el texto constitucional e inició un simulacro de debate, al que trató de asociar a la oposición parlamentaria, especialmente la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP) y el Istiqlal **2**. Pero en realidad, en un contexto de importantes luchas populares democráticas, se fortaleció el ala izquierda de estos partidos y de su órbita de influencia, por ejemplo, las juventudes de la USFP y el sindicato Confederación Democrática del Trabajo, cuyo principal dirigente Noubir El Amaoui es miembro también del Buró Político de la USFP.

En el periodo inmediatamente anterior al referéndum hubo acontecimientos importantes: la detención de El Amaoui facilitó el control de la USFP por su ala derecha; la actitud inicial de las fuerzas de oposición fue favorable a la ratificación del proyecto; mientras había mucha actividad social sobre temas muy variados: la situación de las mujeres, la cuestión bereber, el paro... Finalmente, poco antes del 4 de septiembre, día del referéndum, la oposición parlamentaria pasó a una actitud no de rechazo, pero al menos de abstención sobre la constitución.

Como recordarás, el referéndum fue un fraude, una falsificación: según las cifras oficiales, habría habido una participación masiva y un voto afirmativo cercano al 100%.

Pese a ello, continuó la orientación de participación electoral de las direcciones derechistas de los partidos parlamentarios. En octubre hubo otro fraude escandaloso en las elecciones municipales.

Posteriormente, se convocaron elecciones generales y pareció existir en ellas unos márgenes de libertad que algunos consideraron como el indicio de la voluntad del rey de buscar un compromiso con la oposición, aceptando una mayoría parlamentaria y un Gobierno de estas organizaciones. Estas expectativas favorecieron obviamente al ala derecha de estos partidos. Pero, en realidad, la intención de Hassan II era simplemente integrarlos dentro del sistema *makhzen* de poder absoluto. Así se comprobó cuando el rey hizo uso del tercio del parlamento

2/ La USFP, fundada en la legalidad en 1975, surge de la Unión Nacional de Fuerzas Populares (UNFP), escisión de izquierdas del Istiqlal en 1959, que fue dirigida por Mehdi Ben Barka, el dirigente histórico de la izquierda marroquí, asesinado en París por los servicios de seguridad de Hassan II.

El Istiqlal (Independencia) fue fundado por Alal Al-Fassi en 1944; es el partido tradicional de la burguesía nacionalista liberal.

La Confederación Democrática del Trabajo es la central sindical próxima a la USFP. Es la segunda mas influyente de Marruecos, tras la Unión Marroquí del Trabajo (UMT) en la que tienen influencia preponderante el PC y el Istiqlal.

«elegido», con comillas, por un sistema indirecto —en realidad, designado por el rey— para desvirtuar la mayoría obtenida por la oposición. En este momento, el primer secretario de la USFP comprendió la trampa de Hassan II, dimitió de su puesto y marchó a Francia. Esta decisión provocó un verdadero *shock* dentro de estos partidos, en especial en su base. Todo ello alimentó el crecimiento de la tendencia radical del movimiento democrático, que empujaba desde abajo la lucha por una verdadera democracia y por poner fin a este régimen.

Así se logró cristalizar hace unos meses un frente de oposición, de rechazo de la política de Hassan II y de la participación en su Gobierno, y de exigencia de un cambio constitucional, de la libertad de todos los presos políticos, el regreso de los exiliados, la aparición con vida de los desaparecidos y la anulación de las pasadas elecciones generales. Esta situación sanciona el fracaso de la maniobra iniciada por Hassan II con la convocatoria del referéndum constitucional.

P.: Pero en la historia reciente de Marruecos hay varias experiencias en las que la oposición parlamentaria se ha abstenido en un referéndum y ha participado posteriormente en la nueva etapa del régimen, más o menos reformado. ¿Crees que la situación será ahora diferente?

A.S.: Sí. Ha habido un cambio esencial: desde los años 60 hasta finales de los años 80, había una especie de esquizofrenia dentro de estos partidos entre un ala izquierda, que propiciaba acciones radicales, pero sin conexión política y un ala derechista que hacía política, pero de carácter oportunista, de compromiso con Hassan II.

Ahora, desde finales de los años 80, hay una convergencia entre la lucha política y los objetivos radicales. La izquierda de estos partidos, como la izquierda revolucionaria, ha comprendido que el terreno político es esencial en la actual etapa histórica para desarrollar la dinámica democrática propia de la sociedad civil, influyendo en ella con las ideas de la izquierda, y de la izquierda revolucionaria, por supuesto, pero buscando un desarrollo autónomo de la sociedad.

Por eso, el proceso actual no es una simple reproducción de lo que ocurrió hace veinte años. Ahora, es mucho más profundo y tiene no sólo una radicalidad, sino una estructura básica mucho más sólida.

P.: ¿Hay un cambio en las relaciones entre las alas izquierda de los partidos tradicionales de oposición y la izquierda revolucionaria?

A.S.: Se puede decir que desde hace varios años hay una convergencia entre fuerzas democráticas y de izquierda. En el pasado, tuvimos fuertes desacuerdos entre nosotros, por ejemplo sobre la cuestión del Sahara, pero este problema, aunque no ha habido cambio de posiciones por ninguno de los lados, no es ahora el centro de la política marroquí. Ahora el objetivo central de la lucha política es la conquista de la democracia y sobre esto hay acuerdo entre nosotros.

Por otra parte, hay que decir que la resistencia de la izquierda revolucionaria frente a la represión, en las cárceles, se ha ganado el respeto de todas las fuerzas democráticas y las consecuencias de ello se aprecian muy bien desde finales de los años 80.

Es cierto que los acuerdos del frente democrático no incluyen una referencia expresa a la monarquía. En Ila Al-aman nos orientamos en este sentido, tras

reflexionar sobre la situación abierta por la huelga general de diciembre de 1990 y las luchas de febrero de 1991. Comprendimos que Hassan II estaba perdiendo el apoyo de los sectores que constituían su base tradicional y que, desde febrero, el pueblo estaba en condiciones de apoyar un frente amplio de oposición a Hassan II. Por consiguiente, era posible aislarle no como encarnación del sistema monárquico, sino como jefe del poder *makhzen*. En ese camino estamos.

En unas declaraciones a *El País*, inmediatamente después de mi salida de prisión, dije que se podría hablar de una solución «a lo Juan Carlos». Para entender esta fórmula hay que tener presente que existe una diferencia radical entre la situación de Marruecos y la de España: la burguesía marroquí, aunque parte de ella tenga contradicciones con el poder de Hassan, II no es capaz de constituir un capitalismo como se ha construido en España, no puede ir hasta el fin de un proceso de construcción de una democracia burguesa, como ha sucedido aquí. La caída de Hassan II y del aparato *makhzen*, aunque se diera dentro del marco de la monarquía, abriría una brecha democrática que no podría colmar una democracia burguesa. Así tendremos que ir posteriormente a una etapa superior de la lucha revolucionaria, hacia la superación del sistema monárquico por una república democrática. Pero pensamos que este proceso podrá llevarse adelante con el conjunto de las fuerzas democráticas marroquíes, aunque una parte importante de ellas piense ahora que con una monarquía diferente a la de Hassan II, encarnada quizás en uno de sus hijos, se podría ir hacia una democracia verdadera. Ciertamente, somos conscientes de que la caída de Hassan II dará muchas conquistas democráticas, capaces de reforzar a las fuerzas populares, pero la burguesía marroquí, que es una burguesía dependiente con el imperialismo, tratará de bloquear el proceso y construir una especie de *democradura*, como dice Galeano que se hace en América Latina después de las dictaduras, bloqueándose así el proceso mismo de desarrollo político y económico del país, del pueblo. Habrá pues que ir más allá en el proceso, pero ahora la tarea fundamental es fortalecer la convergencia de la oposición. En la solidaridad de la acción común se han reforzado los lazos entre las diferentes fuerzas y se ha desarrollado el espíritu de tolerancia y colaboración, sin vetos, ni exclusiones.

P.: Te has referido antes a la cuestión saharauí. En la situación tan confusa que rodea al proyecto de referéndum me parece interesante conocer tu opinión, como representante de una de las pocas, por no decir la única, organización marroquí que se ha atrevido a oponerse a Hassan II en este terreno, sobre las razones del consenso social y político, aparentemente muy amplio, que existe en Marruecos sobre la anexión del Sahara.

A.S.: Las razones están en las propias raíces del movimiento nacional marroquí, que era desde sus orígenes un movimiento orientado a la unidad territorial del país bajo la dirección real. La reivindicación del Sahara no nace de Hassan II, sino de este movimiento. En 1974, Hassan II comprendió, con los buenos consejos del imperialismo, que el Sahara sería una buena carta política para rentabilizar el tema de unidad nacional. Y hasta finales de los años 80, le ha funcionado muy bien. Por otra parte, en el pueblo marroquí había también el sueño de que el Sahara sería nuestro El Dorado que iba a traer la prosperidad, a solucionar muchos problemas. Pero la

experiencia ha mostrado que no sólo no ha solucionado nada, sino que, por el contrario, se han agudizado problemas sociales y económicos que han afectado no sólo a los trabajadores sino a las capas medias. Por ello mismo, la cuestión del Sahara pasó ocupar un lugar secundario en las preocupaciones de la gente y se situaron en primera línea los problemas sociales y políticos interiores de Marruecos.

P.: Hablando ayer con la feminista Laila Chafie, que como sabes participa también en estas jornadas, me expresaba sus temores ante el desarrollo del integrismo islámico en Marruecos. ¿Crees que podría darse en Marruecos una situación similar a la de Argelia?

A.S.: No lo creo. La izquierda argelina —me refiero fundamentalmente a las grandes formaciones, en especial, el PC—, o lo que quedaba de ella ha fracasado totalmente porque no ha sabido responder a la situación abierta por las revueltas populares del 88 y ha dejado que el FIS llene el vacío creado por la crisis del régimen.

Es cierto que en el Magreb los procesos están relacionados, pero también tienen su autonomía. El movimiento democrático marroquí tiene la fuerza necesaria para poder construir una alternativa real al poder absoluto de Hasan II. Hay un movimiento islámico bastante importante sobre todo en la Universidad, entre los estudiantes, pero no tiene, como en Argelia o Túnez, la hegemonía entre los estudiantes; la izquierda revolucionaria compite por ella.

A nivel nacional, la dinámica de la lucha democrática en Marruecos es más fuerte que la dinámica islamista. No sólo por el impulso del propio objetivo democrático, sino porque esas fuerzas tienen sus raíces en el movimiento nacional marroquí desde hace un siglo; incluso pueden reclamarse de una concepción reformada, moderna, del Islam, que puede responder a las aspiraciones populares de defensa de la identidad y a su componente propiamente religiosa, sin caer en el fanatismo integrista. Por todo ello, el movimiento islamista marroquí no puede desarrollarse tan fácilmente como ha ocurrido en otros países. No hay en Marruecos el vacío que hubo en Argelia.

P.: Buena parte de los estudiantes marroquíes que tenemos aquí en Andalucía procede del norte de Marruecos, de la zona del Rif y muchos de ellos son bereberes. ¿Cuál es tu opinión sobre la cuestión bereber?

A.S.: Como movimiento político hemos sido los primeros, y somos todavía los que más hemos desarrollado planteamientos políticos e ideológicos sobre esta cuestión.

En el movimiento democrático sigue habiendo frenos importantes respecto a esta cuestión, que podemos considerar una herencia del movimiento nacional marroquí que se desarrolló durante los años treinta contra la política colonial de división entre bereberes y árabes. Había cierta tradición, que aún hoy se mantiene, según la cual basta nombrar a la cuestión berebera para que surjan sospechas de influencias imperialistas o colonialistas.

Nosotros hemos tratado de reflexionar no sólo sobre el aspecto cultural del problema, sino también sobre el aspecto político e histórico, a partir de la insurrecciones que tuvieron lugar en el norte del país en enero del 84, mucho más avanzadas políticamente que las que, en la misma época, tuvieron lugar en el sur, en Marrakeh, por ejemplo. Se veía muy bien que se expresaba no solamente un

problema económico o social, sino una cuestión política, de identidad. Así que en estos años 1985, 1986, hemos elaborado una concepción nueva de la revolución marroquí en su conjunto, respondiendo particularmente a las críticas de camaradas que nos decían que el marxismo es incapaz de responder a los problemas de identidad y que la única respuesta a esta cuestión sería el Islam.

Nosotros tratamos de integrar el concepto de etnicidad con el concepto de lucha de clases. Partiendo de ahí y de estudios históricos sobre Marruecos, hemos llegado a la conclusión no sólo del reconocimiento de la cultura bereber, sino de las especificidades regionales en la propia construcción de la nación marroquí, y no sólo desde el punto de vista de la lengua; por ejemplo, el norte de Marruecos en su conjunto tiene una historia específica dentro del marco nacional. Criticando la historia oficial y también la versión difundida por la burguesía nacional, como una historia que empieza con el Islam y que es una historia de reyes, nosotros decimos que hay una historia de cuatro mil años que empezó con los bereberes, en la que se integra el Islam y su cultura, dentro del substrato mismo bereber, de forma que Marruecos se constituye como una nación árabe-bereber, una nación que se construyó no bajo la dirección de los reyes, sino al contrario, contra esta dirección.

Dentro de este marco, profundizamos nuestro concepto tradicional de modelo de sociedad como república de consejos populares descentralizados, construyendo la democracia desde la base.

Un problema no resuelto para todas las corrientes marxistas es cómo lograr que un sistema de democracia directa pueda articular una estructura política nacional. Se pueden construir formas de democracia directa en los pueblos, en las regiones, pero es mucho más difícil hacerlo a nivel del poder central. Hay que elaborar conceptos nuevos más avanzados que la democracia parlamentaria, pero integrándola. La democracia directa, la autonomía de las regiones tiene vínculos con la historia de Marruecos, con la experiencia de las tribus bereberes. Aquí puede basarse un proyecto revolucionario, que integre las legítimas aspiraciones de las poblaciones de las regiones, especialmente de las regiones bereberes.

Podemos decir que los polos principales, los que tienen una mayor potencialidad, de una futura revolución marroquí son por un lado el proletariado de Casablanca, y por otro lado, estas regiones. Aquí se juega que la actual lucha democrática pueda desarrollarse hacia la lucha revolucionaria.

P.: Desde la publicación del libro de Gilles Perrault *Nuestro amigo el Rey* ha habido aquí un aumento de la sensibilización hacia la situación en Marruecos. El libro mostraba la implicación francesa en el sostenimiento de Hassan II. Pero Marruecos no fue colonizado sólo por Francia, sino también por el Estado español y ahí quedan los restos de Ceuta y Melilla. ¿Cuál es tu opinión sobre la actitud del Estado español, y en especial sobre la política del actual Gobierno socialista, respecto al régimen marroquí?

A.S.: Hay que señalar que el papel central en la política occidental hacia Marruecos lo tiene el Gobierno francés. Creo que en España desgraciadamente no se ha reflexionado, elaborado de una forma sistemática sobre la cuestión de Marruecos, del Magreb y de la política árabe. Y me parece que hay un cierto

seguidismo hacia la política francesa, como puede comprobarse en el Parlamento europeo. Parece que hay también en ambos países una especie de psicosis sobre el islamismo. Desde el exterior parecería que Hassan II es una especie de escudo frente al islamismo y hay que dejarle para que cumpla esta función; incluso Fernando Morán cuando era ministro de Asuntos Exteriores lo ha dicho. Esta posición es una muestra de la ceguera que existe aquí sobre la cuestión marroquí. Como he dicho antes, el islamismo se desarrolla ante un vacío democrático y unas condiciones de desesperación de las masas. Cuando hay un potente movimiento democrático y puede representar una esperanza para el pueblo, el islamismo no tiene la misma influencia. En Marruecos, Hassan II genera desesperación popular y, en ese sentido, propicia el desarrollo del islamismo. Es decir, junto lo contrario de esa opinión de los Gobiernos occidentales a la que me he referido antes.

Creo que la difusión entre la población de ideas justas sobre la situación en Marruecos podría conducir incluso a un cambio en la posición de los Gobiernos. Por supuesto, también el movimiento democrático marroquí tiene que trabajar para lograr este objetivo.

P.: Antes de terminar, una pregunta obligada. ¿Qué opinas de la situación en Ceuta y Melilla? ¿Crees que realmente son una cuestión clave para comprender la relación entre el Gobierno español y el Gobierno de Hassan II?

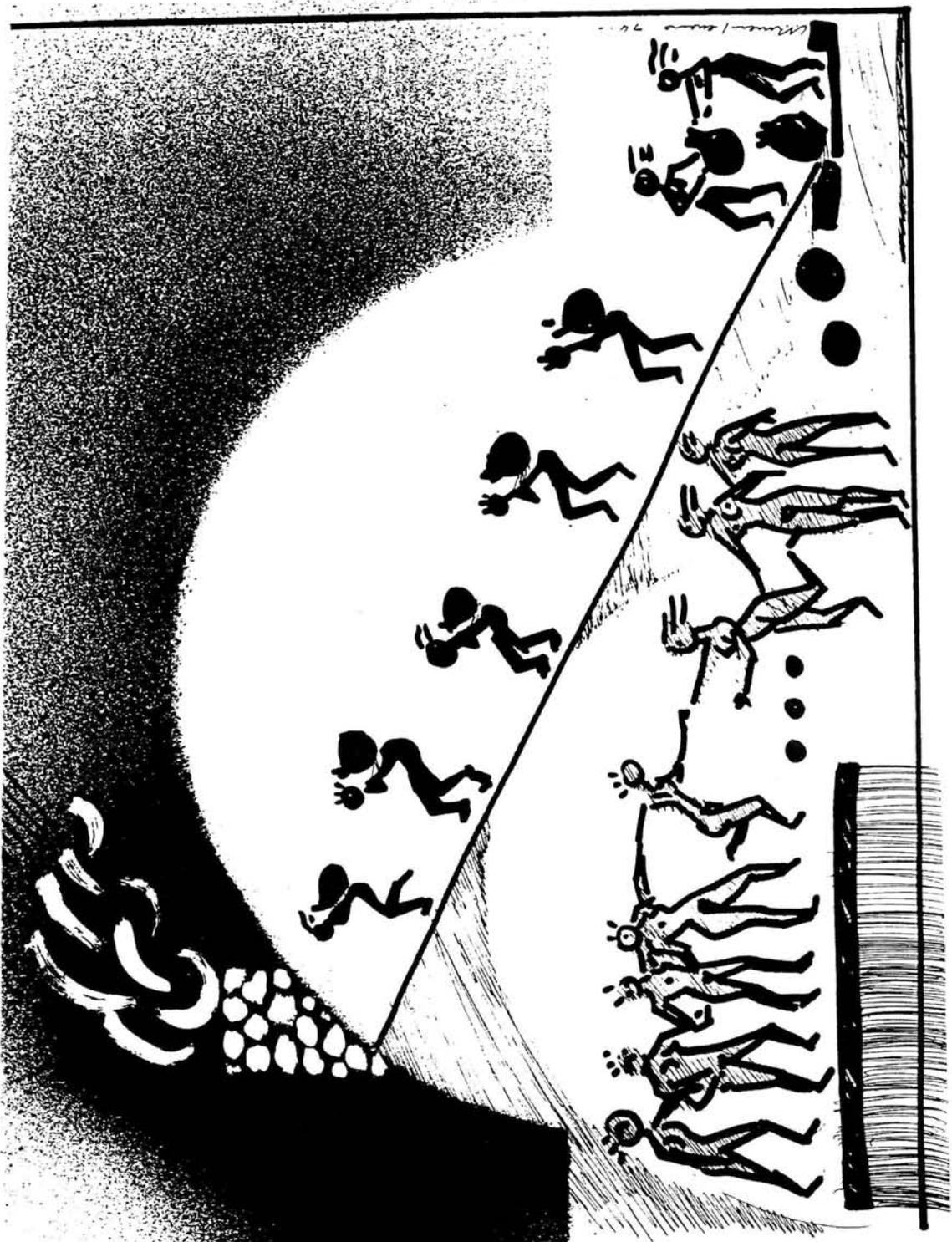
A.S.: Creo que el movimiento democrático marroquí tiene que progresar, que madurar sobre este problema. No se trata, en mi opinión, de abandonar el objetivo de la reintegración de Ceuta y Melilla en Marruecos, pero hay que comprender que esto no puede ser la carta de una demagogia nacionalista, destinada a hacer olvidar los problemas internos, como ocurrió con el Sahara. Sería muy positivo que se abriera un diálogo entre la izquierda española y el movimiento democrático marroquí sobre estas cuestiones, no marginando este problema, sino hablando de él con franqueza y amistad.

En nuestro programa planteamos una solución para Ceuta y Melilla con la precondición de que haya un Marruecos democrático: que Melilla se integre en la región autónoma del norte de Marruecos, que debería tener una relación especial con Andalucía, con la que existen, desde todos los puntos de vista, raíces compartidas. Por su parte, Ceuta debería tener un estatuto especial, aunque bajo la soberanía de Marruecos, garantizado por acuerdos internacionales de neutralidad perpetua y derechos especiales para los ciudadanos españoles que residen desde hace generaciones en esos territorios.

P.: Finalmente, ¿qué tipo de solidaridad con vuestra lucha te parece mas necesaria?

A.S.: Creo que inmediatamente lo fundamental es la solidaridad con las luchas por los derechos humanos, la liberación de los presos, el regreso de los exiliados... sobre la base naturalmente de un mejor conocimiento de lo que ocurre en Marruecos.

Además creo que en Andalucía podría crearse una relación especial con los pueblos del norte de Marruecos, de forma que exista aquí una especie de retarguardia política de la lucha democrática y revolucionaria que se desarrolla al otro lado del Mediterráneo.



3 miradas

Voces

Por las mujeres



Primavera



Otoño



Primavera (II)



Otoño (II)



Mercado

Fotos de Yolanda Goikoetxea











1 Feminismos

Mejor huérfanas

Lidia Cirillo

Muchos años de convivencia con el feminismo diferencialista, que llegó a Italia y echó raíces antes que en otros países europeos (en los Estados Unidos se habla de *diferencia* desde finales de los años 60) me han vuelto más prudente a la hora de polemizar, porque detrás del nombre *diferencia* hay cosas muy distintas; a veces sólo una reivindicación de autonomía o una intención de radicalidad absolutamente legítimas. *Diferencia*, además, es una especie de *ábrete-sésamo*, la llave obligada que abre la posibilidad de diálogo; si afirmamos no estar de acuerdo con ese término, pero sí con todo aquello de lo que él mismo parece ser sinónimo impropio (sí al feminismo, sí a la autonomía política, sí a la búsqueda de identidad, etc.), las posibilidades de entenderse disminuyen drásticamente, porque las mujeres más abiertas de la *diferencia* intentarán convencerte sobre asuntos de los que estás ya muy convencida, pero acostumbras a llamar con otro nombre. A ojos de las demás aparecerás como una traidora de género, una mujer-Judas, un negro que se aclara la piel y sueña con parecerse a los blancos. En resumen, alguien con quien no vale la pena hablar.

El nuevo lenguaje feminista, creo que ya mayoritario en el feminismo, corresponde a necesidades profundas de la política de las mujeres en esta fase de la historia. El discurso es complejo y no sé en qué medida conseguiré desarrollarlo de una forma sencilla.

Si recorremos las vicisitudes del feminismo, imaginándonos que haya nacido como una verdadera tendencia política con los clubs femeninos de la Revolución Francesa y la lucha de Olympe de Gouges por los derechos de las mujeres, resulta evidente que siempre ha empleado los lenguajes, los esquemas del pensamiento y la cultura de los hombres, sobre los cuales pretendía presionar en favor del reconocimiento de las necesidades y de los derechos de las mujeres, o de algunos grupos de mujeres.

El feminismo habló el lenguaje de la burguesía y de la pequeña burguesía revolucionaria de 1789 con la reivindicación de *l'egalité*; el feminismo americano, que nació a mediados del siglo XIX en el marco del movimiento por la abolición de la esclavitud, y el feminismo que se desarrolló en Europa junto con el movimiento obrero, hablan de la condición femenina en términos de opresión y explotación, de liberación y revolución; las mujeres católicas y socialcristianas reivindican un papel en nombre de la fe, de la caridad, de la capacidad de sacrificio femeninas; las intelectuales feministas que, por una monstruosa equivocación, adhirieron a la extrema derecha alemana en los años 30, se quejaban de que la dirección masculina del partido tuviera una imagen de las mujeres parecida a la del judío Weinger (el autor del ensayo misógino *Sexo y carácter*), mientras la antigua comunidad germánica estaba encabezada por una élite de ambos sexos, en la cual las mujeres y los hombres compartían equitativamente tareas y poder.

En resumen, el feminismo y el movimiento de las mujeres nunca han tenido un lenguaje propio y específico, y han tomado prestado el de otras tendencias políticas, otros movimientos, culturas e ideologías masculinas (en el sentido de que eran elaboradas, sobre todo, por hombres).

Ese fenómeno, se explica fácilmente, en un cierto aspecto: la exclusión de las mujeres de la cultura permitió que fuesen sobre todo los hombres los que elaboraron el léxico, los esquemas de pensamiento, las filosofías, etc., y las mujeres no pudieron hacer nada más que asumirlas, eligiendo entre aquéllas que mejor podían encajar con sus necesidades y expectativas. En cambio en otros aspectos, la explicación es más compleja: la adopción de determinados lenguajes masculinos parece ser también el recurso táctico de un sujeto que ha vivido siempre en condiciones muy desfavorables, teniendo que aprovechar los espacios que se iban creando en conflictos entre hombres y actuando políticamente en una compleja dinámica de presión y enfrentamiento.

Esta lectura de la política de las mujeres, o sea del movimiento más arraigado en la identidad de género femenino, parece además confirmar un dogma del psicoanálisis, de alguna manera recuperado por las psicoanalistas lacanianas, desde cuya reflexión nació el *pensamiento de la diferencia*, es decir el feminismo que ha arraigado en Italia en los años 80. El dogma es la menor capacidad de sublimación de las mujeres, su no acceso a lo simbólico, que una de estas psicoanalistas (Luce Irigaray) considera el problema principal por resolver.

Esquemas ajenos

Recurriendo a palabras tal vez más sencillas, pero no necesariamente más comprensibles, se podría también decir que la tendencia del feminismo —o más bien de los feminismos— a adoptar los lenguajes de los hombres sería, además, la expresión de una limitación de las mujeres, natural o histórica, o ambas cosas a la vez (el psicoanálisis no hace diferencias a este propósito), para articular discursos que expresen necesidades y deseos propios, no compartidos por los hombres, que son los únicos seres hablantes de la especie pero que, evidentemente, no pueden hablar sobre necesidades y deseos para ellos desconocidos. Volveré más adelante sobre este tema que, de momento, puede parecer bastante misterioso.

Durante más de un siglo, el feminismo ha asumido, por diversas razones, esquemas y construcciones intelectuales propias de los hombres que han pensado en términos de opresión-explotación-liberación-revolución. La razón principal es que la condición de las mujeres ha sido (y, según mi opinión, en parte sigue siendo) una condición de opresión y explotación: por ejemplo, en los tiempos en que empezó a tomar cuerpo el feminismo en los Estados Unidos, la mujeres no disponían libremente de bienes, ni de su propio trabajo, y el marido podía pretender que el sueldo del trabajo de su mujer le fuese entregado directamente a él, o sea, fuera directamente de las manos del patrón a las suyas, pasando de la mujer en cuanto mediación superflua.

El feminismo utiliza los esquemas de pensamiento de los hombres que se sitúan en un ángulo visual próximo al suyo, en una posición parecida, pero no igual, a la propia. En efecto, una de las tesis del debate antropológico es que la relación hombre-mujer ha proporcionado el modelo a las demás relaciones de opresión que, de alguna forma, han sido la metáfora de ésta; sirviéndose de los lenguajes de los hombres oprimidos, las mujeres habrían podido dar voz y pensamiento a su propia condición de forma especialmente eficaz, porque aquellos hombres, en cierto modo, habrían sido transformados en mujeres.

Otra de las razones por las que el feminismo adoptó esquemas de pensamiento ligados a otros procesos de liberación y revolución es que las mujeres con una mayor conciencia de género, esperaban apoyos y concesiones mucho más consistentes de determinados movimientos que las que habrían podido obtener de otras tendencias políticas.

No tiene que sorprender si se entienden desde un punto de vista antropológico e histórico los móviles del exasperado tacticismo femenino, la constatación de que en las fases de derrota de los hombres oprimidos (o sea de los movimientos mayoritariamente formados y dominados por hombres, tal como han sido todos los movimientos políticos, menos el feminista) no pocas feministas hayan cambiado los puntos de referencia y los discursos con la esperanza –trágicamente infundada, pero comprensible– de que las mujeres no fuesen implicadas en desastres de los que eran siempre mucho menos responsables que los hombres.

El cambio de lenguaje que ha caracterizado a buena parte del feminismo a partir –y no casualmente– de los años 80, tiene que ser interpretado como el producto de una derrota, la derrota de los movimientos, de las culturas, de las formas organizativas de los explotados y de los oprimidos. La crisis del socialismo real, el fracaso de los movimientos revolucionarios en los países dependientes, el actual estado del movimiento obrero europeo son razones más que suficientes de la nueva habla feminista. Aunque, a decir verdad, la reivindicación de alteridad y diferencia nació todavía en el marco de un paradigma de liberación, por la sugestión y el impacto del movimiento negro estadounidense a finales de los años 60.

Un fenómeno casi fisiológico

Explicué en *Meglio Orfane*, un libro sobre el *pensamiento de la diferencia*, que la reivindicación de alteridad es un fenómeno casi fisiológico en los movimientos políticos que adoptan los esquemas de pensamiento de liberación y revolución,

empujados por el carácter de sus necesidades, por el rechazo de una condición de inferioridad, de marginación social, de opresión. Todo sujeto de liberación ha andado en el curso de la historia —hasta llegar a ser sujeto revolucionario o radical— con las piernas de la igualdad y de la diferencia o, mejor dicho, de la identidad, porque éste sería el término adecuado para expresar el concepto indicado con la palabra *diferencia*.

La *diferencia* es la toma de distancias hacia el *otro*, el conjunto de características imaginarias y reales que une a los miembros individuales de un movimiento, de una comunidad, de una subjetividad política; es el marco dentro del cual se colocan todos y todas las que se reconocen en una condición de existencia, en una trayectoria, en un proyecto, en una lucha política.

También el proletariado, en las fases en que desarrolló un mas fuerte antagonismo, tuvo una marcada identidad de clase, sin la cual la conciencia de clase es una mera abstracción. La identidad de clase fue el resultado de hechos muy concretos y elementales: la existencia de grandes complejos industriales, la agrupación en los barrios obreros, las diferencias en el vestir y en el hablar. Además, a las diferencias materiales se han añadido las simbólicas: los jefes, las banderas, los símbolos, los rituales, las canciones, los mitos sobre los orígenes, las patrias (la URSS o China). El proletariado en cuanto dato únicamente sociológico no es políticamente esencial; sólo lo llega a ser cuando la combinación de una serie de hechos estructurales, culturales y de organización permiten la identificación. Y, sobre todo, cuando esta identificación se revela útil. Porque al final, según explica el psicoanálisis, el objetivo de esa gran labor simbólica es la satisfacción de necesidades o la compensación de pérdidas, desde la de la madre a la de sí mismo, con la muerte. Sin embargo, los movimientos de liberación y revolución en los que el aspecto de la identidad está demasiado marcado, simbolizan un dato conservador de su directa experiencia, lo cual bloquea la capacidad de pensar en un sentido dinámico.

Alguien ha observado (Michael Walser, entre otros) que todos los sujetos de liberación y revolución tienden a adoptar esquemas de pensamiento dinámicos, a pensar en la historia como recorrido o camino que conduce a algún sitio, a sobrestimar la profundidad de los posibles cambios, a imaginar un punto de llegada en que el viaje se acaba, siguiendo así los esquemas de pensamiento consolidados en nuestra cultura del *éxodo*, de la *travesía del desierto* y de la llegada a la *tierra prometida*. Sobre estos esquemas sólo se puede opinar en cuanto sean útiles o puedan servir para orientarse en el mundo. Hay que admitir que han sido fecundos y que, por lo que afecta a su parte de mito o de ilusión, fueron ilusiones progresivas.

En cambio, reivindicaciones demasiado marcadas por la identidad son el producto de pensamientos menos dinámicos: existe, por ejemplo, una diferencia entre la revolución nicaragüense, que también conserva elementos de cultura nacional, y el integrismo islámico que con mayor énfasis los reivindica y los cristaliza; o entre el nacionalismo de la Revolución Francesa que integra *l'egalité*, y la constitución del Estado nacional alemán que la rechaza; o entre el movimiento obrero del siglo XX y los movimientos de las clases subalternas de los siglos anteriores, en los que la afirmación de identidad se transforma a veces en idealización de la opresión y reivindicación de la pobreza universal.

Lenguajes, filosofía, referencias con las cuales la *diferencia*, o sea el feminismo diferencialista, ha estructurado sus temáticas, tienen su origen en la cultura académica: esto es un primer elemento de importancia. Como ya había ocurrido con el marxismo, se ha afirmado durante los últimos veinte años un feminismo de las profesoras universitarias que es, al mismo tiempo, el resultado de dos fenómenos distintos: el ingreso masivo de mujeres en el mundo de la cultura y la crisis de la militancia política, que ha afectado también a los movimientos feministas, que habían tenido un importante crecimiento en la primera mitad de los años 70. El feminismo que habla de sí mismo en términos de *diferencia* simplemente reproduce los lenguajes actualmente ganadores en la cultura académica, de la cual el marxismo, que había conquistado un espacio significativo en su interior, ha sido expulsado a partir de los finales de los años 70.

Un giro cultural

La visión del mundo, la ideología o como queremos llamarle, a que el diferencialismo está ligado, tiene sus raíces en un giro que ha padecido la cultura europea (en primer lugar en Francia) que ha cambiado fuerte y progresivamente los esquemas de pensamiento, a través de la acción combinada —como a menudo pasa en cambios culturales de esta envergadura— de acontecimientos políticos y sociales y de hallazgos en algún sector del conocimiento científico.

Los efectos cada vez más evidentes de la burocratización de la URSS y el estado del movimiento obrero occidental por un lado; el psicoanálisis en su versión lacaniana, la antropología de Lévi-Strauss, las teorías deconstructivas de Derrida y la reinterpretación del pensamiento de Nietzsche y Heidegger por otro lado, han contribuido a construir una imagen de la realidad que devalúa los elementos dinámicos; pone énfasis en los elementos sincrónicos en perjuicio de los diacrónicos; considera la historia como producto de la acumulación de fenómenos en su mayoría no previsible; la posibilidad de una filosofía de la historia, una ilusión; descompone y difunde el sujeto, mostrando la inconsistencia de esta noción y de la noción de conciencia, por la multiplicidad y la fluidez de los elementos que contribuyen a su formación. Se trata, en resumen, de una crítica a todos los marxismos habidos y por haber, ligada a la evidencia de que la dinámica de los acontecimientos políticos y sociales no ha respondido a las expectativas de ninguno de ellos. Modelo de esta subcultura es una versión edulcorada de la sociedad americana, en la que las diferencias conviven (diferencias étnicas, de género, de clase, de cultura, etc.), y el máximo que podemos esperar es que convivan en el mayor respeto recíproco posible, cada una en su propia parcialidad y sin ninguna pretensión de represiva igualdad, en una simultánea y poco plausible simultaneidad de adhesión a sus propias especificidades, diferencias y tolerancia recíprocas. Alguien ha señalado recientemente cómo este esquema de lectura de la realidad ha sido puesto a prueba en el Este europeo, donde la reivindicación exasperada de alteridad, la crítica al universalismo y a *l'egalité* están mostrando sus consecuencias reales.

Pero volvamos al feminismo. Es evidente que este feminismo, que proporciona teoría y esquemas de pensamiento a las mujeres que hacen política bajo un enfoque

de conflicto de género, habla los lenguajes de los hombres —que antes que nadie los han creado y adoptados—, y presiona, una vez más, porque sea reconocido a las mujeres un espacio de investigación al amparo de las incursiones masculinas, en nombre de la coherencia con la teoría sobre la parcialidad de los puntos de vista.

Una respuesta laica

Esta reivindicación del derecho exclusivo a hablar de mujeres, en gran medida evidentemente bien fundado, tiene su origen en el estatuto especial del psicoanálisis, en el que, al menos en abstracto, se reconocen —por sugerencia del propio padre Freud— las limitaciones de la posibilidad que tiene un género para hablar sobre el otro.

A los esquemas de pensamiento hoy dominantes en la cultura académica, la izquierda tendría que responder de manera laica, es decir intentado comprender de qué fenómenos son éstos la representación, que núcleo de crítica real al marxismo contienen, en qué medida cristalizan, en cambio, una fase transitoria de la crisis de los sujetos de liberación, contribuyendo a quitarles las brújulas que los han tradicionalmente orientado. Una cosa es segura: la cultura llamada posmoderna no es un problema de mujeres; si se asume, vale para la realidad en su conjunto, femenina y masculina. Sin embargo, es significativa la prueba de sí misma que ha dado en el feminismo, o en el posfeminismo, como sería más coherente llamar a la nueva ola ideológica.

El elemento conservador contenido en estos esquemas de pensamiento, por la experiencia histórica que simbolizan, es más evidente en algunas tendencias —dominantes desde hace algunos años— del movimiento de las mujeres italiano.

Luce Irigaray, que es la madre de estas tendencias en todos los aspectos, piensa que el feminismo ha sido un error, la envidia del pene situada al nivel de la política, una traición a la identidad de género femenino. Ella critica *l'egalité* con los dispositivos intelectuales nacidos en el seno de la cultura contrarrevolucionaria de principios del siglo XIX; propone derechos ligados a la identidad positiva de *virgen* y *madre*, para que los derechos iguales no confundan las ideas a las mujeres sobre sus deberes de reproducción hacia la sociedad civil; critica la homosexualidad como pérdida del sentido de la *diferencia*; escandalizó a la izquierda francesa declarándose de acuerdo con Le Pen, aunque fuera sobre una cuestión marginal y poco importante...

Las mujeres que difundieron en Italia sus tesis, saludaron en 1988 la carta apostólica *Mulieris diqnitatem* como texto feminista o, mejor dicho, como un texto que, aún rechazando el acceso de las mujeres al sacerdocio y a la jerarquía eclesiástica, estaba de todas formas obligado a hacerlo sirviéndose del *pensamiento de la diferencia*, cuya influencia había crecido de manera importante en el cuerpo social.

En el nombre de la *diferencia* existe una énfasis sin precedentes del papel maternal de la mujer: *L'Unità*, el diario del PDS, dedicó una página entera a la maternidad de una de sus dirigentes, como si fuera la cosa más importante que ella hubiera hecho en su vida; una de las filósofas que reelaboraron las tesis de Luce Irigaray ha escrito una estrambótica obra filosófica en que el amor por la madre es el fundamento de una metafísica en femenino; se indica con metáforas maternas el trabajo intelectual y la producción cultural de las mujeres. Nunca, desde la caída del fascismo, se había oído hablar tanto de madres, de mamás, de maternidad

biológica y metafísica, de papel maternal de la mujer, etc. Recientemente, Occhetto explicó cómo entiende su partido la *diferencia*: los papeles distintos existen, son una realidad que no puede ser puesta en discusión y el verdadero problema es la valorización del papel de la mujer.

Desde un punto de vista político, el diferencialismo (del que ha habido algunas versiones también en los años 70) ha hecho propuestas cuya lógica es absolutamente funcional a estos discursos: el salario de las amas de casa, los horarios flexibles para permitir a las mujeres desarrollar mejor las tareas de reproducción y domésticas, empleos alternativos, es decir, más adecuados a las *capacidades femeninas* (enseñante, enfermera, asistente social, etc.)

El posfeminismo italiano propone microprácticas muy autoritarias, como por ejemplo la entrega a una madre simbólica, y critica la rebelión en contra de la madre o la mujer más madura, depositarias de autoridad, con las que sería necesario pactar, para no engendrar peligrosas rupturas entre mujeres.

Efectos letales

La ética de la diferencia sexual de Luce Irigaray es, al mismo tiempo, el libro fundador y el libro menos leído del *pensamiento de la diferencia*; algo parecido a lo que ocurre a los marxistas con *El Capital*. Para ser leído requiere una gruesa cadena de conocimientos: los textos de pensamiento filosófico examinados (Aristóteles, Spinoza, Descartes, etc.); las técnicas deconstructivas con las que se los analizan; los criterios de la deconstrucción, internos al psicoanálisis de Lacan; la reescritura que Julia Kristeva antes y Irigaray después hacen de esta psicoanálisis, reescritura que explica también el estilo pesado de la obra y su carencia de nexos racionales... A partir de la idea que la mujer es el inconsciente del hombre, idea sacada evidentemente del misógino Weininger de cuya influencia sobre Lacan ya ha hablado Le Rider (J. Le Rider, *Le cas Otto Weininger*), Luce Irigaray habla de un supuesto lenguaje femenino que no sigue la lógica del discurso racional, siendo precisamente el del inconsciente.

No he dedicado ninguna crítica a la obra de psicoanalista de Luce Irigaray en *Meglio Orfane*, no solamente por la obvia razón de que no soy psicoanalista, sino también porque la validez de ese trabajo no es, al fin y al cabo, esencial. Me he limitado a dar cuenta de las observaciones de mujeres psicoanalistas y feministas, que han puesto en evidencia la dureza de los esquemas misóginos de Lacan y las características de las técnicas de deconstrucción, que permanecen dentro de los esquemas del pensamiento que se deconstruye. Es posible que el esfuerzo por volver femeninas y feministas tesis que están exactamente en el extremo opuesto, no haya sido suficiente, pero sobre todo es evidente que han sido incorporados, a la política discursos del psicoanálisis, sin mediaciones adecuadas, produciendo efectos letales, entre otras cosas porque la política es necesariamente el terreno de las simplificaciones y del lenguaje común.

A las objeciones avanzadas por el núcleo de mujeres al que pertenezco, que viene intentando decodificar esos misteriosos lenguajes y explicar su sentido real, las mujeres de *Rifondazione Comunista* de formación trotskista han contestado que, así como existen deformaciones y degeneraciones en el marxismo, también

las hay en el *pensamiento de la diferencia*; por su parte, las mujeres de formación maoísta, han dicho que el uno se transforma en dos, o sea que una teoría y una revolución se dividen después en una parte buena y en una parte mala. Estas respuestas son, en realidad, no pertinentes y formales: no pertinentes porque la degeneración afectaría, en este caso, al mismo Marx, cuando es Luce Irigaray, al mismo tiempo, la madre y la persona que ha sostenido algunas de las tesis más conservadoras en el seno del posfeminismo; formal porque es una toma de distancias precisamente sólo formal, cuando las mujeres de *Rifondazione Comunista* que se apuntan al *pensamiento de la diferencia* consideran a esas filósofas y psicoanalistas-filósofas sus reales puntos de referencia.

Existe además en las posturas conservadoras un nexo más estrecho con las premisas teóricas, es decir, con la *diferencia* entendida como reivindicación de alteridad y con los lenguajes con los que esta *diferencia* se expresa, se desarrolla y se construye.

Cuando se hace de la *diferencia* una reivindicación surge inmediatamente un problema: ¿en qué la mujer es diferente al hombre?

En mi opinión, hay razones de peso para creer que existen entre mujeres y hombres no solamente diferencias ligadas a la cultura y a la opresión, sino una diversidad más profunda referida a cuestiones antropológicas, al ligamen entre sexo y pensamiento en las hipótesis del psicoanálisis, a las historias diferentes de uno y otro género, la específica trayectoria política del movimiento arraigado en la identidad de género femenino: el feminismo.

El psicoanálisis aporta la hipótesis sugerente de que la presencia femenina en las diferentes esferas del conocimiento pueda, de alguna forma, modificar los esquemas que expresarían puntos de vista masculinos. Estos discursos, aún generalizando de forma un poco arbitraria características y criterios del psicoanálisis, no solamente no pueden ser en principio rechazados; además tienen un cierto encanto y una radicalidad propiamente feminista. En efecto, añaden a los tradicionales argumentos en contra de la exclusión de las mujeres de la cultura, el argumento de la contribución de que ha sido privada la especie humana, en su conjunto, y la hipertrofia de lo masculino que hoy la caracteriza. Ante esta hipótesis, sólo podemos decir que hay que esperar el dictamen de la experiencia: una presencia más prolongada y masiva de las mujeres en la cultura nos dirá qué contribuciones específicas dan efectivamente, y también si en algunos campos es ya legítimo avanzar hipótesis, tal como han hecho algunas científicas.

Pero reivindicando una diferencia que todavía no existe, y que no es seguro que vaya a existir, se puede caer en todas las trampas en que, hasta ahora, ha caído el *pensamiento de la diferencia*: el esencialismo biológico (la mujer virgen-madre-cuerpo-naturaleza); el esencialismo psicológico y ambiguo de las alabanzas de las virtudes femeninas; la tendencia a definir y encerrar en tópicos a las mujeres, que serían de esta o aquella forma, mientras por el contrario, el término hombre está abierto a todo tipo de calificación posible; la celebración del misterio femenino; la disolución de los vínculos de solidaridad que han unido entre sí a las mujeres del movimiento feminista.

Me gustaría explicar brevemente las dos últimas afirmaciones, porque las demás me parecen suficientemente claras. Consciente del riesgo de caer en

tópicos misóginos o en los de la cultura antiemancipatoria católica y social-cristiana, un cierto diferencialismo se abstiene hoy de precisar en qué consiste la *diferencia*. Esta posición se apoya posiblemente también en la convicción, tantas veces expresada por Luce Irigaray, de que si es cierto que existe un lenguaje de las mujeres (el lenguaje, por ejemplo, con el que está escrito *La ética de la diferencia sexual*), no existe un lenguaje con el cual las mujeres puedan hablar de sí mismas.

Una religión misteriosa

Así, un problema científico, es decir, la capacidad de los esquemas del psicoanálisis para hablar de las mujeres sin representarlas como sustracción o falta, se convierte en una deriva irracionalista, en la celebración de la mujer como indecible, inefable, sin posibilidad de ser expresada, o bien en la *diferencia* que se reivindica en silencio, que a menudo proporciona al posfeminismo el aire de una religión misteriosa.

El esencialismo biológico y psicológico, la tendencia a la hiperdeterminación de la mujer están acompañados también de la afirmación según la cual, si las mujeres son diferentes a los hombres, también son diferentes entre ellas; ésta fue, en su tiempo, la primera objeción hecha al posfeminismo en su fase esencialista.

Esta afirmación es evidentemente cierta; es más, es la cosa más cierta que se pueda decir sobre las mujeres pero, en el marco de los discursos del posfeminismo, esta obviedad termina disolviendo los vínculos entre mujeres y justifica la elección de pequeños grupos dentro de una profesión, una institución, un campo de investigación, etc., sin considerar la exigencia de relaciones con otras mujeres, con preocupaciones y necesidades diferentes.

El feminismo tradicional resolvió el problema de las diferencias entre mujeres de una forma un poco expeditiva e ingenua, buscando en la opresión común (muy enfatizada) la razón de una solidaridad capaz de superar las diferencias de clase, de cultura, de pertenencia étnica, etc. Esta aspiración a la unidad fue, en todo caso, la base de movilizaciones victoriosas de los movimientos de mujeres, incluidos los de los años 70.

Pero, si se asume el paradigma de la *diferencia* (el de la liberación, normalmente, está muy desprestigiado) hasta el final y la *diferencia* se vuelve la medida y el criterio de cada cosa, habrá que admitir coherentemente que la más radical, efectiva, significativa diferencia es aquella que separa una persona de otra, a lo mejor del mismo género, de la misma clase, de la misma cultura, de la misma etnia. La alternativa al esencialismo que congela en sentido conservador la identidad, es entonces el individualismo, incapaz de encontrar una razón de unidad que no sea el cuidado de lo propio, inmediato, particular.

Es significativo que el posfeminismo vuelva a proponer la categoría de feminismo burgués, utilizada en otros tiempos por el movimiento obrero y criticada después por las feministas de la izquierda, pero la vuelve a proponer con un enfoque curiosamente invertido, tomando distancias de las mujeres proletarias, cuya debilidad podría contagiar a la imagen femenina en su conjunto. En *Non credere di avere dei diritti*, otro de los textos fundadores del diferencialismo de la izquierda italiana, se expresa esta idea con especial dureza. Con la siguiente

argumentación, se opone a la existencia de leyes específicas para las mujeres (al revés de Luce Irigaray, que desea el regreso al derecho particular): "Aquellas mujeres que confían en el instrumento de la ley, no pueden tener en cuenta la complejidad de las decisiones femeninas (...) porque la ley tiene obligatoriamente la forma de previsión general abstracta. Delimitan los problemas de una categoría de mujeres, obviamente las más desfavorecidas, y los presentan como característicos de la condición femenina en su conjunto. Esta operación aplasta a las mujeres a la condición más mísera, niega visibilidad a sus diferentes opciones, así como a las reales posibilidades que ellas tienen para cambiar en su favor las posibilidades existentes. En este sentido se niega la existencia del género femenino; sólo existe una *condición* femenina en la que, tal vez, nadie se reconoce de verdad".

Del marxismo a la 'diferencia'

Una última cuestión sólo puede ser señalada: ¿por qué un cierto número de mujeres que se consideran marxistas y comunistas han adherido al *pensamiento de la diferencia*? Las razones de la adhesión están vinculadas en parte a la escasa comprensión y conocimiento de los textos de la nueva filosofía, en parte a la crisis de los esquemas de pensamiento y de las hipótesis del movimiento obrero europeo, en sus versiones reformistas y revolucionarias.

La versión diferencialista del feminismo ha ofrecido a algunas mujeres un cuerpo de elaboraciones complejo (o aparentemente complejo), una explicación de los fracasos, el sentido de una nueva pertenencia y algunas certidumbres, sin las cuales evidentemente muchas y muchos no saben vivir. Pero estas explicaciones no son suficientes, porque el espacio conquistado por la noción de *diferencia* en el feminismo, si he entendido bien su lógica íntima, tiene que ser relacionado con las necesidades femeninas propias de esta fase de la historia y de esta área geográfica, necesidades que el término *diferencia* representa mejor que otros, como sucedió en sus tiempos con el de igualdad.

Me parece que la *diferencia* representa y sintetiza necesidades maduradas en las últimas décadas en los países de capitalismo avanzado. Representa y sintetiza especialmente la exigencia de posterior concretización de la igualdad abstracta (en gran parte, si no totalmente, ya conquistada); en segundo lugar, traduce, a su manera, uno de los efectos de la entrada masiva de mujeres en el mundo de la cultura.

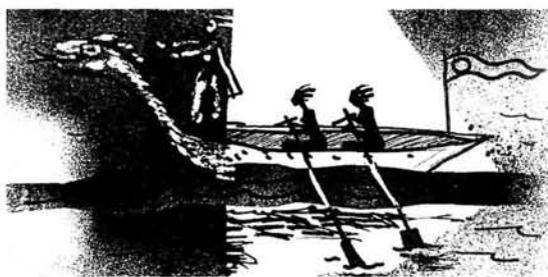
En los campos que tradicionalmente investigan sobre el hombre, se ha abierto objetivamente un espacio de investigación sobre la mujer, que las mujeres reivindican para sí mismas, recordando justamente que *el uno no es la otra*. La noción de *diferencia* vuelve a proponer, con un lenguaje más drástico y que no permite objeciones, el tema de la autonomía femenina nunca aceptado, nunca realmente comprendido por la izquierda en su conjunto. *Diferencia* quiere decir en realidad que la mujer es sujeto político diferente, otro, no representable por el hombre.

El problema que se plantea a las mujeres de la izquierda que quieran de alguna manera integrar la experiencia del feminismo en una reflexión sobre la sociedad de capitalismo avanzado y sobre la subjetividad, es volver a escribir con lenguajes

diferentes esas mismas necesidades. Y cuando digo lenguajes diferentes no me refiero al marxismo, aún existiendo, en mi opinión, también un problema para conjugar el marxismo en femenino.

Digo en cambio que, también desde un punto de vista exclusivamente feminista, el posfeminismo topa con una contradicción desgarradora: utilizar para un sujeto en ascenso y que se plantea el problema de un fortalecimiento práctico y teórico, los mismos lenguajes, las mismas filosofías, las mismas representaciones de la crisis de la subjetividad masculina.

Traducción: Fabrizio Dogliotti



2 Feminismos

Teorías y praxis de la diferencia sexual

François Collin

Las mujeres están aún lejos de compartir el mundo igualitariamente con los hombres y, sobre todo, de determinar su estructura, sus modos de funcionamiento y de representación. Pero la situación de las mujeres es ya muy diferente de la que conoció la generación anterior: este progreso no es debido a un mero cambio de época, sino a las luchas realizadas durante los últimos veinte años. Desde su explosión pública en los años 70, el feminismo siguió actuando de un modo subterráneo y ramificado, incluso a través de las y los que rechazaban el término. Cada día vemos surgir nuevos brotes de ideas lanzadas y de reivindicaciones expresadas por el movimiento de las mujeres que hace un tiempo parecían extravagantes (así, en Francia, la reciente ley que reprime el acoso sexual en el ámbito laboral o la extensión del concepto de violación a las relaciones conyugales forzadas). Pero los efectos más sensibles, y a la vez más difusos, de ese movimiento se encuentran, sin duda, en la propia actitud de las mujeres jóvenes que -conscientes de su valor intrínseco y protegiendo su autonomía, tanto económica como moral- ya no aceptan sacrificar sus proyectos personales a las incertidumbres de la dependencia afectiva, no vacilan en emprender carreras o en alcanzar objetivos reservados durante mucho tiempo a los hombres o se agrupan espontáneamente para defender sus derechos.

Tanto la opinión pública y los medios de comunicación, como las instituciones estatales o supraestatales, reconocen la existencia de un problema femenino. Ciertamente, los avances son lentos. Pero al menos el problema está planteado. La formación de la Unión Europea (UE) ha tenido, en este terreno, efectos más bien positivos: en efecto, las directivas de la UE —que cuenta con un eficaz departamento para la igualdad de oportunidades— tienden a obligar a las legislaciones nacionales desigualitarias a hacerse igualitarias y a los países más atrasados en este terreno a alinearse con los más avanzados. Se puede objetar que esta concepción de la igualdad consiste en una integración de las mujeres en el mundo tal como ha sido estructurado por los hombres, sin intentar transformarlo. Pero es también verdad que transformar el mundo sin estar integrado/a en él sólo es posible en excepcionales momentos revolucionarios y, por otra parte, es de esperar que los cambios cuantitativos generarán cambios cualitativos. Por otra parte, el principio de igualdad conlleva, a veces, consecuencias que las feministas de los años 70 preferirían generalmente no tener que considerar. Así por ejemplo, Francia acaba de ser obligada por la UE a admitir a las mujeres en los CRS (*nota*: policía antidisturbios). Desde luego, éste no era un objetivo prioritario para el feminismo, pero esta medida presionará a las mujeres a pensar en términos de política general lo que hasta ahora pensaban en términos de política de sexos; es decir, en este caso, a abordar los problemas de la policía y de las fuerzas armadas de manera menos idealista y menos maniquea, puesto que estarán directamente implicadas en ellos.

Nuestro objetivo no consiste aquí en hacer balance de los logros del movimiento feminista, ni señalar el camino que queda por recorrer. Por otra parte, lo que se considera a menudo una difuminación del feminismo guarda relación con el hundimiento general del debate público en la sociedad civil y con la confusión ligada al fracaso de las grandes utopías revolucionarias. Podemos incluso afirmar que dentro de la morosidad imperante, las mujeres están aún animadas por proyectos individuales o colectivos, que se encuentran raramente en otras partes. En fin, no podemos olvidar que su *status* está íntimamente ligado a las oportunidades democráticas, ya sea en los países árabes o magrebíes, como Argelia, en los países del Este en vías de transformación, o incluso en los países occidentales.

Feminismo y marxismo

La infravaloración de las mujeres y las luchas que han debido y deben realizar para conseguir un cierto reconocimiento no son casos excepcionales; coexisten con las que necesitan otras categorías subvaloradas a escala nacional e internacional... Además, dentro de la propia categoría de las mujeres, definida por una estructura común, surgen también conflictos entre mujeres occidentales y del Tercer Mundo, burguesas o intelectuales y obreras o marginales, blancas y negras. Éste es un fenómeno general que afecta a todas las minorías, incluyendo a la propia clase obrera. Pero aunque cada lucha se entrecruza con las otras, posee también una especificidad, tanto en su concepción como en sus modos de actuar.

Desde sus orígenes, y en el contexto de Mayo del 68, el neofeminismo se encontró frente al pensamiento que pretendía entonces encarnar el principio revolucionario: el marxismo, articulado a la lucha de clases. Aunque hoy el marxismo ha sufrido la trágica prueba de los hechos, es interesante por razones a la vez históricas y teóricas, analizar de manera esquemática lo que caracteriza al feminismo respecto a él y le obligó a constituirse en movimiento autónomo, más allá de una simple defensa en contra del machismo entonces imperante en los movimientos de izquierda.

Estas características derivan de la naturaleza del objeto de la lucha, pero indudablemente también de las opciones conscientes o inconscientes ligadas a la época en la que éste se formula. Yo diría, de buena gana, que el marxismo, en su concepción, es una ideología moderna y el feminismo, una práctica posmoderna **/1**.

1/ «Le féminisme et la crise du moderne». Introducción a: Diane Lamoureux, *Fragments et Collages*, Montreal, 1986.

La infravalorización secular de las mujeres no puede reducirse únicamente a sus componentes económicos, aunque éstos no sean desdeñables: la dominación no es reducible a la explotación y necesita análisis más complejos. Así una dimensión importante de la lucha de las mujeres consistió, y consiste, en la reapropiación de su cuerpo, tanto en lo referente a la reproducción —mediante la reivindicación del aborto y la contracepción—, como en la sexualidad, por medio de la criminalización de la violación, entre otras medidas. Incluso podemos decir que las feministas se agruparon más unánime y masivamente en torno a estos temas, que siguen siendo hoy los más movilizados. Pese a los progresos legislativos y prácticos, aún queda mucho que pensar y hacer en este terreno extremadamente complejo y sensible. Por otra parte, el debate sobre la maternidad fue reabierto estos últimos años a causa del desarrollo de las nuevas técnicas de reproducción, sobre las cuales hay diferentes puntos de vista entre las mujeres /2.

Ciertamente, el marxismo estudiaba la explotación del cuerpo, pero sólo en el marco de las relaciones de producción y sin distinguir de una manera específica la que afecta a las mujeres. Además hay que subrayar que, incluso en su propio marco, es decir en la relación capital-trabajo, los partidos y los sindicatos de inspiración marxista no analizaron nunca, o analizaron escasamente, la explotación propia de las mujeres, y frecuentemente en vez de apoyar, han frenado, las luchas y las huelgas de mujeres /3.

A diferencia del enfoque marxista, la lucha de las mujeres no es nunca la aplicación doctrinaria de una teoría sistemática; por el contrario, está obligada a inventar constantemente y en un cierto desorden sus objetivos y sus estrategias: la obra de Simone de Beauvoir no juega el papel de la obra de Marx. Incluso podemos decir que el feminismo como movimiento unificado no existe; lo que existe son corrientes y acciones feministas diversificadas. Al parecer, las mujeres no han soportado ser representadas o encuadradas por un partido, un sindicato o un grupo: de esta resistencia nacen, a la vez, su debilidad y su riqueza. Si en un primer momento, las mujeres fueron animadas por un “fantasma revolucionario” que “hiciera añicos el pasado”, para sustituirlo inmediatamente por un mundo nuevo, ellas perciben enseguida que su progreso se injerta en una realidad que hay que conocer y utilizar y cuya transformación exige iniciativas incesantes. No encontramos en el feminismo una representación de la sociedad ideal. Actuar es una constante apuesta sobre lo desconocido. Las mujeres saben lo que no quieren, pero deben ejercer una vigilancia constante y hacer reajustes en su pensamiento y su acción en función de las circunstancias: algunas reivindicaciones pueden volverse contra ellas si no son renovadas y controladas. Yo califico de posmoderno este ámbito de trabajo y esta ausencia de representación en la acción. El marxismo pretendía identificar la causa única de la dominación, fijar claramente los procesos de su superación y definir la sociedad ideal a alcanzar bajo la dirección de algunos *sabios* (el partido) llamados a instruir a las masas y detentar su verdad: el feminismo rechaza todas estas características.

Teorías de la sexuación

Por todo ello, no es extraño encontrar en el feminismo varias corrientes de pensamiento, así como desacuerdos y conflictos tanto teóricos como prácticos. Y una vez más, constituye una debilidad no presentar un frente único, pero es una riqueza ese marchar a tientas que jamás considera una doctrina o un proyecto como algo definitivamente establecido. Como algunas mujeres percibirán precozmente, y otras más tarde, la mujer no existe, según la

2/ Como veremos entre otros en «De la parenté á l' eugénisme», *Les cahiers du Grif* n 36, 1987.

3/ Marie-Victoire Louis estudió de manera muy fina el caso de las huelgas belgas de Bekaert-Cokerill en «La mise a nu», *Les cahiers du Grif* n 27, 1983.

fórmula de Lacan que, sin embargo, ha sido frecuentemente menospreciada: existen mujeres (A. Fouque) o también la/una mujer (L. Irigaray), o en fin, las mujeres existen únicamente en una relación plural cuyo único apoyo es el diálogo (F. Collins); todo ello aunque una estructura común caracterice su posición social, a través de las disparidades de sus pertenencias de clase, de nacionalidad, étnica o cultural, o de cada posición singular. Así, el movimiento feminista que, al comienzo, había podido apoyarse sobre un imaginario del amor entre mujeres, de tipo fusional, se desarrolla a continuación bajo una concepción más realista de la solidaridad en función de objetivos, a través de divergencias, aunque algunas continúen sosteniendo ese primer imaginario, a pesar del desmentido de los hechos.

Sin embargo, hay que precisar que esas distintas corrientes cuentan con una posición crítica común: afirmar que la condición de las feministas y la manera en la que están definidas y situadas en la sociedad patriarcal o masculina es producto de las relaciones de poder establecidas por los hombres desde el alba de la humanidad. Las mujeres son, en gran parte, lo que los hombres, en función de sus intereses, han querido hacer de ellas. Sin embargo, a partir de esta crítica común, sus posiciones divergen, lo cual conlleva concepciones del mundo y estrategias diferentes.

Es habitual dividir esas posiciones en dos grandes corrientes, que analizaremos aquí brevemente, aunque debemos recordar que los individuos raras veces se sitúan dentro de una corriente tan esquemáticamente definida. Estas corrientes constituyen orientaciones con fronteras permeables, más que espacios claramente antagónicos.

El pensamiento feminista se haya pues estructurado en dos grandes teorías de la diferencia sexual, que hoy gusta identificar, o incluso oponer como tales. La primera puede calificarse de *esencialista*, en cuanto reivindica una esencia específica propia de las mujeres (y correlativamente, una esencia propia de los hombres), aunque afirma al mismo tiempo la irreductibilidad de las mujeres singulares a un concepto unificador en un mundo común, y tiende a consolidar y desarrollar esa especificidad. La segunda puede llamarse *humanista* o *racionalista*, ya que afirma que la supuesta especificidad femenina es un simple producto de las relaciones sociales del sexo, engendrada por la dominación masculina, que está condenada a desaparecer, en el derecho efectivo de unas y otros a afirmar su humanidad.

La primera corriente es, pues, dualista, pero de una dualidad diferente a la que ha prevalecido hasta ahora; la segunda tiene una perspectiva unitarista. La primera quiere elaborar una definición de la femineidad, de la identidad femenina, conforme a su naturaleza o su verdad, no a la que es consecuencia de la dominación; la segunda se orienta a la abolición de esa categoría: para ella, no hay ningún fundamento natural en la definición de lo que es un varón o una mujer, y la diferencia biológica efectiva carece de consecuencias en el terreno existencial y social.

Estas opciones filosóficas tienen consecuencias tanto en el tipo de relación que las mujeres entablan entre ellas, en sus objetivos políticos y en su práctica teórica.

La relación entre mujeres

Cualquiera que sean las posiciones que adopten, las mujeres reconocen la necesidad de reunirse para pensar, para confrontar puntos de vista, para actuar, sea de manera permanente —estableciendo espacios reales o simbólicos, exclusivamente femeninos— o de manera esporádica, creando en el mismo seno del mundo mixto al que pertenecen, grupos, redes, espacios circunstanciales que les permitan ayudarse y asegurar sus avances. Pero para unas, estar entre mujeres es una verdadera opción de vida; para otras, actualmente las más numerosas, estar entre mujeres es un momento de regreso a las raíces más profundas, aún indispensable en un mundo mixto bajo la dominación masculina. Porque este carácter

mixto es generalmente más formal que real, y cuando hombres y mujeres se encuentran reunidos, el espacio es generalmente anexionado por los hombres. Este fenómeno, que se puede manifestar de un modo tenue, por el simple hecho de que las mujeres se reúnen para comer o salir juntas, igual que para trabajar o actuar juntas, es en todo caso, un fenómeno nuevo: en las anteriores generaciones, las relaciones entre mujeres se producían siempre a través de la mediación, o bajo el control de un varón o de hombres, y la ausencia de éstos era generalmente percibida como una carencia.

Esto significa que las mujeres han tomado conciencia de sus propios recursos y confían en las relaciones entre ellas, como confían en sí mismas. Así, aunque el feminismo parece haber desaparecido como manifestación de masas unitaria y públicamente visible, lo encontramos activo en innumerables iniciativas que no se reivindican a menudo de ese término. Como el burgués de Molière hablaba en prosa sin saberlo, muchas mujeres hacen feminismo en sus propios ámbitos sin tener conciencia de ello, contribuyendo así, a su manera, a la transformación de la condición general de las mujeres y de la sociedad.

El proyecto político

Pero las discrepancias en torno a las teorías de sexuación conllevan también consecuencias, opciones diferentes, en la estrategia política. La primera perspectiva, de tipo esencialista, tratará de proteger y desarrollar en el seno del mundo común un espacio propio para las mujeres, correlativo de un espacio propio de los hombres, inventando a la vez una nueva ética de sus relaciones. En el segundo caso, se tratará de asegurar el acceso de las mujeres y de los hombres a los mismos espacios. Estas son dos concepciones de la igualdad: la igualdad en la diferencia o la igualdad en la identidad. La primera hace hincapié en los caracteres femeninos y tiende a constituir un mundo femenino, paralelo al mundo masculino en el seno de la misma sociedad o del mismo Estado. La segunda reivindica el acceso de las mujeres y de los hombres a una humanidad única. Haciendo esto, se arriesga a encuadrar a las mujeres en el ideal de la humanidad constituido previamente por los hombres. Esta segunda corriente, hoy sin duda mayoritaria en Francia, fundada y determinada por *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir, en el cual lo masculino parece que debe identificarse con el humano universal del cual las mujeres han estado excluidas. Por su parte, la primera corriente, está protagonizada en Francia principalmente por la obra de Luce Irigaray, pero ha sido preparada y apoyada por un gran número de mujeres sobre todo al inicio del movimiento, cuando, por ejemplo, intentaban establecer la realidad de una relación con el mundo, pero también de un estilo literario, un lenguaje, una creación, y hasta una ciencia propia de las mujeres.

No obstante, muchas mujeres pueden expresar una postura intermedia, destacando que las mujeres, cuando se expresan, están inducidas a producir formas y a tener una visión del mundo diferente a la de los hombres, no a causa de su naturaleza, sino de su anterior y aún actual situación histórica. La postura diferencialista no tiene, en este caso, fundamento naturalista; las mujeres utilizan su situación histórica para introducir perspectivas inéditas en la humanidad.

Estas posturas extremas del pensamiento feminista, infinitamente más matizadas en textos a los que sólo podemos referirnos aquí esquemáticamente, dejan interrogantes. En efecto, considerando la experiencia, es difícil pensar que existe una esencia femenina que otorgaría a las mujeres un ser decididamente diferente al de los hombres, que necesitaría de alguna manera un espacio propio, aunque no sea territorial, y olvidando el espacio común en el cual la diferencia sexual, siempre que no se disfraza de relaciones de dominación, es muy poco pertinente. Es aún más difícil admitir el maniqueísmo subyacente a esta postura, que incita a considerar a las mujeres como seres dotados de bondad y de amor, susceptibles de crear un mundo armonioso ajeno al mundo violento, de tipo fálico,

que han determinado los hombres. Pero es también difícil admitir sin reservas que el factor sexuado sea totalmente indiferente, aunque no se pueda determinar su contenido, ni sus fronteras. Sin duda, es posible elaborar una hipótesis sobre ello, pero se trataría de una hipótesis entre otras, elevada al rango de principio: ¿la superación de la tradicional distribución (patriarcal y falocéntrica) de las relaciones de sexo, la superación de la forma de dominación que las condiciona, supondrá la desaparición de la propia diferencia sexual, o inaugurará otra caracterización? La pregunta queda abierta. En efecto, todo es cultural, es decir, está producido por las relaciones de los seres humanos, y no existe ninguna naturaleza humana, como tampoco existe la naturaleza femenina y masculina.

Los estudios feministas

El pensamiento que se ha desarrollado en el seno del feminismo, se fue sistematizando y profundizando poco a poco. En un primer momento, se trataba de identificar los puntos nodales de la tradicional servidumbre de las mujeres, con el fin de proyectar una o varias luchas orientadas a superarla. La tendencia general era entonces, según el espíritu de la época, de tipo transdisciplinar, o al menos interdisciplinar, destinada a romper los límites de las disciplinas tradicionales. Poco a poco, a causa del acceso de las mujeres a la universidad, o de la tradición cultural establecida, las investigaciones se volvieron a desarrollar en el marco de las diferentes disciplinas y según modalidades más convencionales, de acuerdo con el ideal científico imperante. Los trabajos se han multiplicado, afinándose y apoyándose sobre bases eruditas o estadísticas. Todo un corpus de estudios se puso así poco a poco en pie bajo la etiqueta de estudios feministas, de estudios de mujeres, o de estudios de relaciones de sexo o *gender studies* (nota: estudios de género) ⁴, que ha adquirido, en ciertos países, un gran reconocimiento institucional.

Las dos grandes corrientes de pensamiento que hemos mencionado se traducen también en dos concepciones de los estudios feministas. Para las que creen en la especificidad femenina –las esencialistas– existe un modo de pensar, un funcionamiento intelectual, una elaboración del saber, una creación artística propia de las mujeres como tales. Su progreso en el conocimiento del mundo derivaría de otra lógica, hasta tal punto que algunas han hecho conjeturas sobre una ciencia (física, matemáticas, química, etc.), distinta de la de los hombres.

Para las mujeres que no tienen esa pretensión, los estudios feministas consisten no solamente en tomar por objeto las relaciones de sexo, sino también analizar todos los fenómenos a partir del parámetro de esas relaciones. Su originalidad estriba no en un funcionamiento original del espíritu, sino en la elección de objetos y de metodologías que permiten ampliar, o incluso subvertir los datos del saber común, introduciendo una nueva dimensión. Por otra parte, nada impide pensar que las mujeres dirigen sus investigaciones según modalidades que pueden ser distintas de las de los hombres, pero esas diferencias de procedimiento no implican la existencia de otra lógica.

Critica de toda metafísica de los sexos

El reparto dual de las dos grandes concepciones de la diferencia sexual engendradas por el feminismo es, como hemos mencionado ya, abusivamente esquemático. Existen además otros tratamientos interpretativos de esta cuestión. Así es necesario dar cuenta de lo que se puede llamar una tercera corriente, procedente principalmente del pensamiento filosófico posmetafísico, y más particularmente de Jacques Derrida, y recuperado por toda una co-

⁴ Hasta ahora sólo el masculino tenía derecho al neutro (y a la definición no sexuada), en general. «Nosotras queremos el acceso al neutro, en general», escribía Chistine Delphy en *Questions Féministes*, en 1977.

riente feminista principalmente americana. Esta corriente subraya con razón, la imposibilidad de definir *hombre* y *mujer*, y que las categorías de masculino y femenino no están intrínsecamente vinculadas a la realidad biológica e incluso social de los hombres y las mujeres: en efecto, existe un modo de ser, de pensar, de relacionarse con el mundo que puede calificarse de femenino por contraste con el falocentrismo o con el *faloegocentrismo* (término forjado por Derrida) tradicional. Pero este modo de ser o de pensar puede ser sustentado tanto por hombres como por mujeres, y numerosos poetas son, entre otros, el ejemplo de ello. En esta corriente la categoría de *femenino* está privilegiada respecto a la realidad efectiva de las mujeres y de los hombres. Ahora bien, si es verdad que lo propio de los hombres y de las mujeres no se puede definir, esto no supone que la posición social de los hombres y de las mujeres sea indiferente y que el *femenino* de las mujeres sea idéntico al *femenino* de los hombres en un mundo desigual. Este pensamiento posmetafísico se distingue de los que hemos evocado anteriormente: en efecto, para él, hay ciertamente diferencia de sexos, pero esta diferencia es un perpetuo diferir, una *differance* /5. El significado de hombre o de mujer es indeterminable. No podemos ni definir los sexos, ni definir al ser humano como asexual: ambas posiciones son igualmente metafísicas.

Rechazando el privilegio de la tradición faloegocéntrica occidental, este pensamiento favoreció curiosamente en Estados Unidos, sobre todo el derecho a la pluralidad de culturas y de expresiones, así como su reconocimiento en el propio seno de los estudios universitarios: los estudios feministas, los estudios indios, los estudios negro-africanos, son reivindicados allí en pie de igualdad con los estudios tradicionales: esto es lo que se fue desarrollando bajo el título de *politically correct* y que encuentra en Francia, incluso dentro de las feministas, una feroz oposición por considerarlo de carácter partidista o dictatorial /6.

Por una praxis de la diferencia sexual

Es imposible definir metafísicamente lo que un varón o una mujer es por esencia (o por naturaleza) debido a las numerosas variaciones en el seno de la categoría de los hombres o de las mujeres. Pero es también difícil mantener que la humanidad de un ser no sea siempre, en cierto modo, sexuada aunque ésta sexuación sea indefinible. Es además evidente que el ser varón y mujer condiciona aún hoy en día posiciones sociales definidas. Ante estas ambigüedades, quizás sea necesario renunciar a la elaboración de una teoría filosófica de la diferencia sexual, ya pretenda delimitar la especificidad de cada sexo, o de una humanidad asexual. Tal vez sea necesario sustituir este tipo de teoría por una praxis que, partiendo de la situación efectiva de las relaciones de sexo, tienda a transformarlas por medio de prácticas interindividuales y colectivas –políticas– que al menos expurguen de ellas la dimensión de dominación.

En este trabajo en marcha, cada uno se mueve respecto al otro, sin pretender evaluar a priori quién es o quién debe ser. No se puede prejuzgar lo que resultará finalmente de esta tarea. No se puede proyectar la representación de un *fin de la historia* de las relaciones de sexo, en el cual éstos habrían alcanzado por fin su verdad, sea dual o sea unitaria, pues semejante verdad –inscrita en no se sabe qué cielo– no existe.

Si el marxismo podía imaginar la supresión de las clases, dado que entre un hombre

5/ Nota de la redacción: Derrida ha creado el término *differance*, intraducible al castellano (salvo por el muy discutible neologismo *diferancia*), que significa, aproximadamente, el movimiento de diferir.

6 / Son prueba de ello, entre otros textos, los siguientes: «Savoir et différences des sexes», *Les Cahiers du Grif*, n 45, 1990. «Le genre de l'histoire», *Les Cahiers du Grif*, n 37 38, 1988. *Exercice du savoir et difference des sexes*, ed. L'Harmattan, 1991. *Féminin Masculin*, ed. Payot, Lausanne, 1990.

capitalista y un hombre proletario, no hay otra diferencia que la que les otorga históricamente la estructura económico-social, es más difícil imaginar la supresión de los sexos. La política feminista no se fundamenta sobre ninguna metafísica: intenta solamente permitir que cada uno ejerza de igual manera su libertad, sin prejuzgar lo que los hombres o las mujeres harán con ella, y constituir un mundo que favorezca el ejercicio de semejante libertad, la libertad de cada uno y cada una de manejar su libertad sexual como mejor le parezca. A pesar de los logros alcanzados en este sentido durante estos últimos veinte años, aún nos queda mucho camino por delante. Las mujeres han sido progresivamente admitidas en distintas estructuras sociales, pero más en niveles de ejecución que de decisión: las grandes opciones sociales permanecen entre las manos de algunos hombres, y de los intereses o valores masculinos. Su imaginario sigue predominando. La mujer sigue siendo *el otro* del sujeto, como escribió Simone de Beauvoir.

Actuar-pensar-crear

No se puede cambiar lo real por exhortación, ni plegarlo al propio deseo o proyecto. Lo político es un actuar plural, como indica con mucha razón Hannah Arendt **17**, y sus vías son tortuosas, siempre inciertas. Un materialismo bien entendido consiste en tener en cuenta la resistencia de la realidad, analizarla sin pretender sobrevolarla, abrazarla bajo todas sus formas con una vigilancia incesante. Y esta realidad incluye hombres y mujeres, a quienes hay que dirigirse por medio del diálogo, no por el vano imperativo de un discurso siempre ideológico. A la vez que se unen en torno a objetivos determinados, las mujeres (y los hombres) actúan para la transformación de las relaciones entre los sexos mediante sus prácticas y dentro de sus disciplinas singulares. Trabajando pero también amando, pensando y creando lo más cerca posible de su verdad, cada una, cada uno, aleja los límites de la injusticia y se hace co-actora de un mundo que puede esperarse que sea un día verdaderamente común. La democracia no es un estado de hecho sino un movimiento constante.

El bien y la liberación

Me parece interesante concluir con algunas observaciones sobre los vínculos que el feminismo mantiene con la idea del bien, aunque este vínculo no sea exclusivo de este movimiento de liberación.

En efecto, el discurso feminista tiende generalmente a dar a entender que la liberación de las mujeres será un bien no solamente para las mujeres, sino para la sociedad en su conjunto, que logrará humanizar; a decir verdad, es lo que Marx también pensaba del proletariado. Pero es legítimo preguntarse por qué no es suficiente afirmar que será un bien para las mujeres, aceptando que podría eventualmente provocar, por otro lado, algunos daños. Por otra parte, salvo raras excepciones, el feminismo se honra de ser un movimiento no violento. Ambas actitudes están implícitamente vinculadas con la idea de que las mujeres encarnan la paz y el bien general ("la mujer porvenir del hombre"). Sin querer profundizar aquí en esta cuestión, nos preguntamos sin embargo por qué las mujeres sólo pueden afrontar su liberación bajo la máscara de la virtud.

REVUE M n° 53-54/ Abril-Mayo 1992/ París

Traducción: Magdalena Rosende

17 Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Calman-Lévy. Sobre ella, leer *Ontologie et politique*, ed. Deux Temps, Tierce, 1989.



3 Feminismos

La mujer hablada. El discurso feminista y su crisis actual

Nerea Aresti, Miren Llona y J. Javier Díaz Freire

Los años finales de la década de los 80 y el comienzo de los 90 han representado para el movimiento feminista el desarrollo de una etapa autocrítica de inspiración posestructuralista que podría llegar a cuestionar incluso la posibilidad de una teoría feminista y de una acción política coherente y liberadora destinada a las mujeres. Se parte del componente ilustrado del pensamiento feminista para, haciéndose eco de la enemiga desplegada contra él por la nueva filosofía francesa, rechazar el esencialismo e idealismo presente en el sujeto mujer, la primacía otorgada a la determinación de género, la confianza en la futura liberación de la mujer, etcétera. Si quisiéramos calibrar la realidad de la nueva situación en que se halla inmerso el movimiento podríamos hacerlo deteniéndonos a examinar el carácter de la Jornadas Feministas habidas en Madrid en diciembre de 1993. Para muchas mujeres éstas han sido las jornadas de la diversidad del feminismo y, por ello, un síntoma de la madurez alcanzada por el movimiento feminista. Sin embargo, una mirada más atenta a lo ocurrido en estos encuentros permitiría desvelar algunos rasgos que podrían considerarse como inquietantes. Todo parece indicar que, si bien y afortunadamente, los planteamientos monolíticos y simplistas de la opresión de las mujeres han quedado atrás, nos hallamos inmersas en un proceso de desestructuración del discurso feminista que no parece ser el mejor aliado para la supervivencia de las organizaciones feministas en un momento crítico como el actual. En las páginas que siguen intentaremos recomponer los pasos que nos llevan a este punto, y para ello comenzamos dirigiendo la atención a los comienzos del movimiento en nuestro país a mediados de los años 70 y a la crisis posterior. Para terminar, apuntamos algunas reflexiones sobre las condiciones necesarias para superar la crisis actual.

La construcción de un sujeto político tiene lugar, en el plano de las ideas, con la adopción del corpus de pensamientos que lo estructura, y, en el de la praxis, con la propia aparición física de un contingente humano que se reclame partidario de ese determinado conjunto de ideas. A estas líneas interesa sobre todo la construcción

discursiva por cuanto parten de una concepción lingüística de la realidad. Este punto de partida no implica asumir que la realidad no tenga una existencia ajena a la de su representación discursiva, sino que es por intermedio de una construcción cultural como llegar a ser socialmente significativa. Los seres humanos para conocer y operar sobre el conjunto de la realidad necesitan acceder a la misma por intermedio del lenguaje.

La construcción del discurso feminista

La aparición del movimiento feminista en el Estado español requirió el desarrollo de un nuevo sujeto político. Para su construcción discursiva es obvio que, habida cuenta del carácter tardío del feminismo estatal, se contó con aportaciones del feminismo extranjero. Sin embargo, en este proceso tuvieron también un papel fundamental los denominados grupos de autoconciencia. Esta etapa es recordada —es útil para ello la referencia de los textos que conmemoran los *Diez años de lucha feminista*— como de «búsqueda de una definición propia» y de «recomposición de la propia identidad». Parece, siguiendo estos documentos, que el propósito consistía en recuperar una identidad ya existente, aunque anegada y dispersa por efecto de la dominación masculina. Todo el proceso se plantea como un descubrimiento del sujeto mujer, y no como lo que realmente fue: su creación.

Desde la perspectiva actual, parece evidente que entender de esa manera la propia historia entraña una mistificación, aunque se trate de un tipo de distorsión de la realidad común a otros movimientos políticos. En efecto, tanto el movimiento obrero como el nacionalista, los dos *viejos movimientos* más importantes, aseguran partir de una clase obrera y una nación ya constituidos. Este fenómeno es una pieza clave en la legitimación de cualquier lucha liberadora, que de este modo aparece socialmente como producto de la demanda de un sujeto preexistente, y no de la voluntad creadora de un determinado colectivo. Sin embargo, tal actitud impide hacer una valoración correcta de las razones del éxito o fracaso de un determinado movimiento, que, a nuestro juicio, dependen estrechamente de la naturaleza del discurso de que se ha dotado.

Para lograr una constitución satisfactoria, el discurso feminista debía ser a la vez *verdadero y específico*. Para que un discurso o cultura sea verdadera necesita representar la realidad de modo verosímil. La realidad es, por su misma esencia, irrepresentable. Cualquier intento de representación entraña, por tanto, un proceso ideológico de selección de aquellos rasgos de la realidad que formarán parte del discurso. Esta selección deberá aparecer como representativa del conjunto de la realidad y no sólo de una porción de ella. Para mantener este carácter verdadero la cultura considerada necesita modificar sus opciones de acuerdo a las transformaciones que se operan en la realidad de referencia. Con respecto a la segunda característica, un discurso será específico cuando pueda resistirse adecuadamente a la absorción de sus componentes por un discurso rival.

¿Cómo se opera la construcción del sujeto femenino? El sujeto mujer creado por el movimiento feminista de los años 70 se construye privilegiando a la mujer ama de casa sobre el resto de realidades femeninas. Esta elección no fue casual; el ama de casa proporciona al movimiento la posibilidad de dar una explicación a la

opresión sexista suficientemente representativa. A través de ese sector femenino –mujer casada, con hijos y dedicada a realizar el trabajo doméstico– el movimiento feminista podía representar componentes sustanciales de la situación de las mujeres: la oposición entre la esfera pública y privada, la familia, el matrimonio, la maternidad, la división sexual del trabajo, la dependencia económica y afectiva, el modelo dominante de sexualidad, etcétera ¹. En un plano más político, se presenta un modelo de mujer portadora de un conjunto de intereses comunes con el resto del género femenino y enfrentados a los privilegios masculinos. Los derechos de unas y los privilegios de otros se conciben manteniendo una pugna en la que cualquier avance en un sentido provoca un retroceso en sentido contrario. Se procura, de este modo, la construcción discursiva de un antagonismo cuya resolución a favor de las mujeres sólo era posible a partir de un movimiento feminista autónomo.

El discurso feminista incluía también un propuesta utópica. Como el resto del pensamiento ilustrado del que forma parte, el feminismo entendía su acción como una contribución decisiva en el camino del progreso social. Se trataba de operar una suerte de feminización de la sociedad, por más que esta feminización haya tenido concreciones diversas en los distintos momentos históricos, pero siempre sobre una determinada combinación de las ideas de igualdad y diferencia. Si nos alejamos por un momento de nuestro escenario en los años 70 y volvemos la vista hacia el primer feminismo de finales del siglo XIX y principios del XX, veremos como este feminismo sufragista confiaba en que mediante conquistas de la igualdad (la obtención de derechos políticos para las mujeres) la sociedad progresaría: las mujeres fecundarían la sociedad con rasgos de su diferencia (con la mayoría de edad política de la mujer, las guerras, la explotación del trabajo, el sufrimiento infantil y otros rasgos de inhumanidad desaparecerían, para dar paso a una sociedad maternal con los seres humanos).

Se han realizado en los años 70 y primeros 80 diversos intentos para definir los rasgos de una sociedad utópicamente feminista, y aún más para señalar los pasos necesarios en su consecución. Ejemplos de ello son el programa elaborado por el Partido Feminista –que quería alcanzar el poder a través de una revolución protagonizada por la clase mujer–, o el que realizó la entonces recién nacida corriente del feminismo de la *diferencia*, cuyo objetivo consistía en alcanzar un nuevo proyecto civilizatorio a través de formulaciones que adelantan algunos de los temas principales del feminismo posmoderno. Otras corrientes del movimiento feminista pusieron su empeño en incorporar la dimensión de género en un proyecto utópico socialista, primero con un carácter subalterno con respecto a lo que se calificaba como contradicción principal –la división clasista de la sociedad– y más tarde adquiriendo un mayor protagonismo en un proyecto que se consideraba global.

El nacimiento de un nuevo sujeto mujer permitió al feminismo competir en el terreno de la política y de la utopía con el sujeto-referente de la civilización capitalista liberal, por excelencia masculino, así como con el sujeto de la utopía socialista, el proletariado, también varón por definición. Las condiciones de posibili-

¹ El modelo elegido no responde a la componente sociológica real del movimiento, como se sabe integrado por jóvenes profesionales o estudiantes urbanas en su mayor parte, sino a una proyección de lo que se considera es el conjunto social.

dad de este nuevo sujeto mujer estaban dadas por la explosión de diversidad que se produce en los años sesenta. Pero si es la diversidad posmoderna, que entonces se apunta, la favorecedora del nuevo sujeto también contribuirá a desestabilizarlo.

La crisis del discurso feminista

Podemos afirmar que el núcleo de la propuesta discursiva del feminismo resultó exitoso. Una parte fundamental de ella aparece como verdadera ante sectores amplios de la población. Las transformaciones en la vida de las mujeres que se produjeron en estos años —cierto control sobre su propio cuerpo a través de la progresiva generalización de los anticonceptivos y la creciente incorporación de las mujeres al trabajo asalariado— ayudaron a crear, como es de sobra conocido, el ámbito adecuado para que los planteamientos feministas aparecieran como verosímiles y su consecución posible. Se trataba, además, de un discurso útil para la acción política capaz de generar demandas que se adecuaban a las aspiraciones de muchas mujeres.

Por otro lado, se logra contender favorablemente con otras construcciones ideológicas vigentes en ese momento sobre la contradicción de género. La visión tradicional sobre las mujeres había sentido los efectos de las transformaciones en la vida femenina ya señaladas, y sólo faltaba la formulación de las propuestas alternativas del feminismo para que entrara en una aguda crisis. Esto no quiere decir que el discurso feminista acabara totalmente con la hegemonía que disfrutara el discurso tradicional; como es sabido, este último mantiene todavía hoy una parte, aunque pequeña, de su antigua vitalidad. El triunfo de los planteamientos feministas se vio favorecido por la no existencia de propuestas emancipatorias alternativas; sólo encontrábamos aquellas que, desde el movimiento obrero y el movimiento nacionalista, ofrecían un proyecto de liberación de las mujeres de tipo reduccionista. El discurso feminista podía, por tanto, colonizar un vasto territorio sin el peligro de que cualquier construcción cultural alternativa pudiera intentar apropiarse de alguno de sus rasgos. La expropiación en que se encuentra el feminismo actual —con la mayor parte de sus componentes formando parte del discurso dominante de la sociedad— y la crisis del feminismo militante todavía no había comenzado.

¿Cómo se llega a esa situación? La estabilidad del discurso feminista dependía, en nuestra opinión, del juego recíproco que establecía con dos elementos: con el discurso dominante sobre la mujer, por un lado, y con la identidad de las mujeres en tanto que sujetos principales aludidos en esos discursos, por otro. La relación con la cultura dominante resultó particularmente crítica para el movimiento feminista. La especificidad de los perfiles del discurso feminista, su carácter de patrimonio de un movimiento social concreto, se fue perdiendo progresivamente como efecto de la creciente incorporación del mismo al discurso dominante. Esto, que cabría conceptualizarlo, sin duda, como un éxito del movimiento feminista, contribuirá de forma decisiva a su crisis. El feminismo organizado aparece privado de su razón de ser cuando ve que una parte sustancial de sus reivindicaciones es asumida progresivamente por diversas instancias del Estado. Para el caso español, este fenómeno tiene lugar principalmente con el acceso al poder del PSOE, que no sólo asume componentes importantes de la retórica feminista, sino que gana a un

sector significativo de militantes para el pragmatismo de la que se anuncia como única política posible.

Pero el éxito del movimiento feminista se manifiesta en otro lugar donde también se convertirá en fundamento de la crisis posterior: en la relación, ya avanzada, entre el discurso feminista y las mujeres a quienes ese discurso quiere construir como sujeto político de su movimiento. Al movimiento le compete una importante responsabilidad, que también alcanza al propio proceso de cambio social, en la superación de la subalternidad de la mujer en la sociedad actual. Este proceso, que ni está por entero concluido ni sigue una evolución lineal, se plantea como meta el acceso de las mujeres a la ciudadanía total. La resultante de ello es una *nueva* mujer que responde a un difícil equilibrio entre los ideales de igualdad y de diferencia. El abanico de posibilidades que se ofrecen a la mujer soporta una tensión entre el arquetipo viril y la mística de la feminidad. Cabría esperar que la responsabilidad del feminismo en todo este proceso se viera acompañada por un amplio reconocimiento de su labor entre el colectivo femenino. Sin embargo, es notorio que esto no se ha producido. Podríamos hablar de la extensión de una identidad feminista difusa y no operativa políticamente para referirnos al fenómeno según el cual se produce una aceptación pasiva de las propuestas y valores del feminismo, sin generar por ello un sujeto más allá del estado embrionario.

El sujeto mujer no se ha extendido y consolidado porque la nueva identidad femenina que le debía servir de base se ha construido en una clave individualista. Otros colectivos, como los trabajadores, se convirtieron en sujeto en la medida en que aceptaron una forma unitaria de identidad obrera. En el caso femenino, por el contrario, la adquisición de la plena ciudadanía se interpreta como una multiplicación de las formas legítimas de ser mujer. El modelo unitario corresponde precisamente a la etapa anterior a la de la liberación. La liberación de las mujeres es la explosión de su identidad en una miríada de identidades posibles. Las mujeres tienen una aguda conciencia de este hecho, resistiéndose con energía a cualquier categoría que pretenda unificarlas en un rol social o político, cualquiera que éste sea. La identidad de la mujer liberada es, actualmente, una identidad posmoderna y se resiste en cuanto tal a cualquier propósito de totalización, por más que, como en el caso del feminismo, esa totalización se reivindique como un paso más de esa liberación que ya se disfruta. Es la componente moderna del discurso feminista la que provoca el aparentemente paradójico maridaje entre éxito y crisis. La modernidad del feminismo le permitió establecer una verdad sobre las mujeres que se ha revelado radicalmente fecunda en su transformación de la realidad, pero es esa misma modernidad confrontada con los cambios que el propio feminismo ha producido la que ahora frena al feminismo. Los enunciados feministas que eran tenidos por verdaderos aparecen ahora como falsos.

El discurso feminista que inicia su andadura siendo patrimonio exclusivo del movimiento feminista y haciendo proposiciones verdaderas sobre la mujer acaba el trayecto experimentando la expropiación de su discurso, y la resistencia de la nueva identidad femenina a ser traducida en términos de identidad colectiva. ¿Se trata del fin del feminismo organizado? No cabe duda de que algunas voces se aprestarían de inmediato a responder afirmativamente a esta cuestión. Para ellas, el movimiento feminista, y el resto de los llamados nuevos movimientos sociales,

han cumplido un ciclo vital que se extingue, o lo hará en breve, con la asunción de sus propuestas por los partidos del sistema. ¿Implica esto último la imposibilidad de un cambio de la sociedad en sentido feminista? Aquí la respuesta puede no ser unívoca. Tenemos por seguro que si por tal cambio se entiende la transformación social que el feminismo militante imaginaba, la contestación de esas voces sería positiva, pero entre los defensores de la realidad existente abundan quienes reconocen la necesidad de que continúen produciéndose alguna suerte de cambios en la situación social de la mujer. Los más avanzados de entre ellos imaginan un tránsito más o menos homogéneo y constante en pos de ese mejoramiento de la condición femenina.

En nuestra opinión quienes así se expresan olvidan que ese cambio secular que proponen no está garantizado por ninguna ley del desenvolvimiento histórico. Y que la profesión de esa fe, como ya advirtiera Benjamin, no puede constituir sino un freno para el objetivo perseguido. Nos queda tan sólo volver hacia la *human agency* en la confianza de que es a través del esfuerzo humano como puede construirse un mundo mejor. Claro que existen diversas formas en las que esa acción humana podría materializarse y ninguna certeza de que cualquiera de ellas pueda alcanzar sus deseos. Pensamos que sólo el desarrollo de una política de masas feminista puede contribuir decisivamente a un cambio global en la situación social de las mujeres, y no las acciones individuales o de pequeños grupos, primordialmente de carácter cultural, aún sin ser éstas en absoluto desdeñables. Afirmamos, pues, la utilidad de un movimiento feminista, pero hacerlo no equivale a encontrarlo constituido a la vuelta de la esquina, tan sólo conduce a plantearnos imperativamente los requerimientos de su existencia.

Hacia un nuevo discurso feminista

Para avanzar en el camino de construir un movimiento feminista superador de la crisis actual es preciso reescribir el discurso feminista liberándolo de las dificultades en que se encuentra. Se trata a nuestro juicio de una tarea prioritaria e ineludible. Un discurso reconstruido podrá recuperar el espacio político perdido y, más importante, establecerá nuevas metas, dotando al movimiento de perfiles nítidos. La disolución del discurso feminista actual está conduciendo al movimiento, además de a una dispersión sin centro de sus actividades, a la progresiva parálisis de sus militantes atenazadas ante la imposibilidad de la crítica. El espacio dejado por las antiguas convicciones se ve ahora ocupado por una mixtura inconexa en la que un neoliberalismo ramplón adquiere cada vez más preponderancia. Sólo un nuevo discurso proporcionará el apoyo suficiente para proyectar una acción coherente sobre la vida social.

En la condición posmoderna, ¿una apelación de estas características no es tanto como sugerir a los ratones que pongan un cascabel al gato? Hay muchas razones para considerarlo así. Cualquier forma narrativa, y el discurso es una de ellas, obliga a un ejercicio, siempre en parte arbitrario, de vinculación de los componentes de la realidad social a través de unas formulaciones a las que se atribuye un valor general. Se realiza, por tanto, una propuesta de comprensión de la totalidad social. La particularidad que aporta a esta situación la vivencia posmoderna es que

este último paso es percibido como ilegítimo: la totalización construida es entendida como falsa debido a la *diversidad de lo social*. No se trata, pues, de pronunciarse sobre la validez intrínseca del discurso (que no existe separada de la realidad), sino sobre una característica de lo social. El descentramiento del sujeto, la imposibilidad de aprehender la realidad, no proviene de una mayor lucidez, de un acercamiento más perfecto a la verdad, aunque ese descentramiento permita *ver* realidades antes no contempladas, sino de la dificultad para articular la pluralidad de prismas existentes sobre lo social.

La sociedad actual no es más compleja de lo que lo fueron sociedades anteriores. Existen, eso sí, mayor número de perspectivas legítimas desde las cuales percibir lo social. Pero la legitimidad de esta pluralidad de prismas es, en sí mismo, un dato social, y como tal mudable y con una filiación concreta —el capitalismo tardío— y no una condición del conocimiento. Afirmar la *diferencia* no es una rendición honesta ante un dato ineludible de la realidad, sino una propuesta de comprensión de la misma, tan caprichosa como pudiera serlo su contrario: la radical *igualdad*. La diversidad no es un dato positivo, sino discursivo, y su éxito (las conversiones al credo posmoderno son súbitas y vehementes) está sin duda ligado a esa dificultad señalada para percibir la totalidad y a la experiencia negativa que algunas generaciones han realizado de la totalización.

La modernidad y su sujeto autocentrado han ejercido sin duda un efecto tiránico sobre la realidad —dificultaron, por ejemplo, el surgimiento de un sujeto mujer— y promovieron una concepción teleológica y mecánica del cambio social, con lo que dificultaron su logro. Pero también realizaron numerosos aportes positivos. Las formas modernas de percepción arrojaban luz sobre la constitución de las sociedades, permitiendo ver zonas que hasta entonces no estaban sino en la oscuridad y que hoy vuelven a situarse en la penumbra. La claridad que muchos ansían no puede obtenerse de una intensificación de las miradas parciales. Es vano el recurso confiado del activista de los movimientos sociales que quiere encontrar un sujeto para su movimiento entre los conceptos de la sociología, la antropología o cualesquiera disciplina del conocimiento. Tales ciencias no proporcionarán sino aproximaciones parciales a la realidad. Todas ellas no son sino corresponsables de la implosión de lo real que amenaza anegarnos, en palabras de Braudrillard, con su pornográfico éxtasis informativo.

Asistimos a una celebración de la diversidad que no es sino una forma encubierta de *metarrelato*. La modernidad proponía la solidaridad esencial entre todos los componentes de lo real; ahora se afirma su soledad. Cada porción de la realidad, se asegura, es diversa con respecto a los restantes. Y esa diversidad que lo une todo separándolo es una nueva forma de totalización, aún más opresiva que el universo monolítico de la modernidad. Decretada la diferencia podemos saludar la llegada de un inesperado mundo perfecto. Pues, qué es la perfección sino la imposibilidad de la crítica. No olvidemos que esta última depende de la existencia de superficies de contacto, de similitudes que poner en relación, entre los objetos que pretende abarcar. La divisa política inmediata del período es, por todo ello, el *todo vale*, y ya ha dejado sentir sus efectos disolventes sobre la ilusión y la confianza en el propio trabajo de muchas militantes feministas.

Hay quienes intentando escapar de la inacción posmoderna y temiendo verse de nuevo en la modernidad buscan refugio entre los brazos de la ética. No se resignan

a la parálisis que anunciamos y privados de pautas de acción política sobre el mundo que les rodea (consideran que esas guías no contienen sino falsedades ideológicas producto de narraciones imaginarias sobre lo real), creen llenar con la ética el vacío discursivo en que se encuentran. El intento fracasa estrepitosamente.

El refugio ético

Quienes lo propugnan parecen olvidar la proximidad entre ética y metarrelato. Es un olvido comprensible. La ética que proponen quiere funcionar como un sustituto de ese metarrelato ahora desechado: al no poder deducir normas morales del sentido de la historia, tal y como la izquierda ha hecho tradicionalmente, recurren a las normas éticas, reputadas como eternas y autoevidentes. Pero lo único realmente eterno y autoevidente es Dios y llegar a él por este camino puede ser o no deseado, pero es inevitable. Se trata en realidad de una vieja propuesta muchas veces contestada. Trotsky, a quien citamos con el ánimo ecológico de reciclar viejos materiales, decía ya en 1938: «los padrecitos laicos hablan de las verdades eternas de la moral, sin indicar su fuente primera... En realidad, ¿de dónde vienen exactamente? Sin Dios, la teoría de la moral eterna no puede tenerse en pie». Y es que lo que no es histórico, es eterno.

Así que, maldiciendo los efectos perversos derivados de las narrativas sobre la historia, se cae en las no menos negativas consecuencias del pensamiento de raíz religiosa, sobre todo su totalitarismo y su carácter dominador. El intento de fundar el pensamiento o la práctica en un lugar no necesitado de validación histórica –tal es el propósito que abrigan quienes se refugian en la ética– está condenado a repetir los mismos errores que dice querer evitar. El vacío dejado por la desconfianza hacia la historia –al menos hacia la historia dotada de sentido– se llena indefectiblemente con otra forma narrativa. Y es que el sentido no puede provenir sino de articulaciones discursivas de lo real. La mera exposición de los hechos positivos no es capaz de ser dadora de sentido. De la realidad observable no se sigue ningún enunciado ético o político que no se remita antes a una proposición de verdad. En palabras de Wittgenstein: «el valor absoluto queda fuera del mundo de los hechos».

Una articulación discursiva de lo real se torna, sin embargo, radicalmente necesaria si queremos mantener o fundar una práctica política feminista. Pero ésta no es tarea fácil, ni siquiera tenemos la certeza de que, en las condiciones actuales, pueda ser culminada con éxito. Podemos descartar el recurso a la ética como sustrato de ese discurso porque propone una salida falsa y opresiva, y ya hemos desechado la confianza en concepciones teleológicas de la historia. En el mejor de los casos estas últimas aplazan *sine die* el logro de la emancipación femenina, aunque la ofrecen como certeza al final del camino: la liberación de la mujer –dice una de sus formulaciones– será una resultante del proceso de modernización de la sociedad. No podemos confiar en tales certezas, pero, ¿debemos por ello renunciar a cualquier certidumbre?

La verdad que el feminismo necesita para fundar su acción no es necesariamente una verdad universal, sino otra mucho más modesta. Podemos descartar el acceso a la verdad absoluta, el establecimiento de proposiciones verdaderas sobre lo real

para cualquier tiempo o lugar, pero no el de proposiciones de verdad para este tiempo y este lugar concretos. Pero incluso este objetivo más limitado tropieza con dificultades. La verdad adquirible, y, por ello, la naturaleza del discurso feminista, son ahora necesariamente fragmentarias. El feminismo no puede, en estos momentos, hablar sobre la totalidad de la vida de la mujer insertándola en una unidad de sentido, pero sí puede, y debe, huyendo de acomodaticios derrotismos, pronunciarse sin temor sobre la totalidad de las formas de ser mujer. Esto no significa que la perspectiva de género que caracteriza al feminismo sea reivindicada a priori como superior sobre otras perspectivas posibles. Lo que el discurso feminista quiere no es entrar en una jerarquía estable de posiciones con otras construcciones discursivas sobre el mundo social, sino dialogar con todas ellas en una tensión dinámica. La superioridad del discurso feminista, de darse, no será dominante y excluyente, sino abierta e inestable como la propia realidad a la que está estrechamente vinculada.

Por un feminismo reconstruido

Pero ¿cuáles son los componentes fundamentales del discurso feminista así definido? En nuestra opinión, el difícil equilibrio que a lo largo de los años ha mantenido el movimiento feminista entre la denominada política de la igualdad y la política de la *diferencia*, continúa siendo la clave de la acción feminista también en estos momentos. Es necesario que las mujeres se incorporen de pleno al estado de ciudadanía; esto supone el acceso en condiciones de igualdad con los hombres a todo lo que aquella supone, así como la defensa frente a posibles retrocesos en el disfrute de estos derechos. Pero es igualmente necesario que esta incorporación de las mujeres no signifique una adaptación acrítica a los cánones masculinos. Esto supone un reconocimiento de las virtudes de la cultura femenina, para, convertidas en propuestas universales, llevar a cabo una reconceptualización del principio mismo de ciudadanía.

Una política feminista de la igualdad que no contemple esta última necesidad condena a las mujeres a convertirse en réplicas defectuosas de los hombres y a subestimar una parte de su personalidad, sus deseos, su vida. Además, esta política aparecerá desprovista de propuestas positivas de transformación y construcción de un nuevo orden social, al renunciar a la aportación que una existencia diferente a la masculina puede hacer. Pero tampoco una política exclusivamente de la *diferencia* puede ser el fundamento de un movimiento social. La estrecha línea entre el orgullo y la autocomplacencia puede abrir paso, con gran facilidad, a una práctica adaptacionista a la situación de las mujeres. Por otro lado, cuando la igualdad está lejos de ser real, la política de la *diferencia*, basada en un rechazo de las reglas de juego masculinas, puede alejarnos aún más de ciertos objetivos.

Las prácticas feministas de la igualdad y la diferencia son, de este modo, dos dimensiones inevitables en la política feminista, y ambas van a tener un papel en la dirección de nuestra acción política en los próximos años. En un caso, porque el neoliberalismo puede hacer desaparecer todos aquellos mecanismos que actualmente garantizan y dan contenido real a la igualdad conseguida; esta labor defensiva cada vez más urgente solo es posible desde la afirmación de la igualdad. En el otro caso, porque es impensable construir un nuevo discurso feminista aceptando los límites ya

marcados por el universal masculino. Solo una profundización de las posibilidades del feminismo de la *diferencia* permitirá enriquecer nuestra propuesta utópica en un sentido transgresor de lo existente. Se propone, por tanto, un discurso feminista que resulte de combinar igualdad y diferencia. El feminismo no ha de optar entre ambos polos de la oposición, que son inseparables, sino que debe tender hacia formas de entender la realidad no dicotómicas.

La superación de la oposición binaria entre igualdad y diferencia supone a nuestro entender un apoyo fundamental para un discurso feminista reconstruido. Este discurso no suprimirá la contingencia de nuestras vidas por completo, pero tampoco es eso lo que pretendemos. Hemos aprendido que la inexistencia de recetas acabadas para transformar lo social puede resolverse en unos horizontes más amplios donde depositar toda la voluntad de transformación que podamos reunir. Y que esa contingencia puede transformarse en identidad y por lo mismo en destino. Pero alcanzar esta situación —la del logro de un sujeto autocentrado— sólo es posible a través de una explícita voluntad política de las organizaciones del movimiento feminista. No aspiramos a conocer todos los accidentes que el camino depara a la condición femenina; nos basta, a eso sí que no renunciamos, con reconocer algunos mojones de ese camino. Pero que estos últimos se agoten en una persistente diversidad o que sean el primer paso de una identidad femenina reconstruida, sí que cae, en gran parte, del lado de nuestra responsabilidad. La tarea principal del movimiento feminista en estos momentos reside en elaborar una propuesta de articulación de los fragmentos existentes del discurso feminista. Debemos afrontar esta tarea con la certeza de su necesidad y con la duda de su posibilidad.



La democracia y los fines del marxismo

Norman Geras

La relación entre socialismo y democracia ha sido compleja y controvertida. Para muchos socialistas ha sido un axioma que su proyecto, el socialismo como objetivo y como movimiento, debía ser democrático. Concebían el socialismo como el heredero de tradiciones de lucha más antiguas por las libertades y los derechos políticos, liberales y popular-democráticos, y muchos de ellos han participado, algunas veces en primera línea, en movimientos por su defensa y ampliación. Al mismo tiempo, los socialistas han criticado por lo general los límites de las democracias existentes, «liberales» o «burguesas». Su principal reproche ha sido que estas democracias eran demasiado estrechas y formales: que excluían cualquier influencia popular sostenida y sustancial en el proceso de toma de decisiones político y que viciaban las mismas libertades democráticas que proporcionaban, como consecuencia de las grandes desigualdades y privaciones sociales que implicaban en todas partes. Desde este punto de vista, el objetivo socialista ha sido formulado como un esfuerzo por profundizar la democracia, a través de formulas políticas más participativas y un mayor igualitarismo social.

Pero este proceso de profundización de la democracia ha sido pensado de maneras diferentes. Para algunos, debía tener lugar manteniendo una continuidad básica con las principales instituciones de las democracias existentes, como su consolidación y ampliación. Para otros, se trataba de una ruptura, radical, en una progresión institucional. De nuevo, diversos socialistas han mantenido puntos de vista distintos sobre qué limitaciones temporales, en el caso de tener que imponer alguna, debería adoptar una nueva democracia socialista para hacer frente al feroz ataque que se esperaba que lanzarían contra ella sus adversarios. Y diferentes socialistas han sido más o menos sensibles a los peligros que implicaba este tipo de argumentación: desde la defensa sin concesiones de sus principios hasta la justificación de una necesidad política que creían inevitable.

Aunque la inspiración democrática del socialismo ha sido un axioma para la mayoría de sus partidarios, para sus muchos críticos también ha sido obvio que el socialismo era la antítesis de la democracia. Percibían en los socialistas, en la seguridad sectaria de algunos, en las autoproclamaciones como «vanguardia de la clase obrera» de otros, la arrogante pretensión de una sabiduría superior y la ambición política de los aspirantes a formar una nueva élite. En la crítica socialista de las democracias existentes encontraban un rechazo demasiado general y apresurado de los valores del liberalismo. Lamentaban lo que creían espejismos de una definitiva armonía y transparencia social, detrás de la que temían la amenaza de una nueva dominación tecnocrática y estatista o de un tipo de totalitarismo más maligno. Sobre todo, muy especialmente, estos críticos han podido durante medio siglo señalar con el dedo la experiencia del stalinismo y su herencia: el *socialismo realmente existente*, como se le conocía en el momento de su ignomioso derrumbe. Si algo era capaz de cuestionar las credenciales democráticas del ideal socialista era precisamente eso: los millones de vidas destruidas, la violación de los derechos humanos, la *verdad* oficial y la realidad de la mentira, la manipulación de toda noción de democracia.

Es imposible en un corto ensayo abordar los temas a los que se refiere esta compleja crítica más que parcialmente. Me concentraré en una tarea más limitada. La de reconsiderar algunas de las deficiencias y algunos de los recursos democráticos de una corriente importante dentro del espectro más amplio del socialismo: el marxismo clásico.

Quien crea que esta tradición carecía de recursos democráticos o no tenía la menor deficiencia en ese sentido, puede ahorrarse continuar la lectura. Lo que sigue es precisamente un intento de calibrar sus méritos y errores en este campo.

Comenzaré, por lo tanto, rechazando algunas de las posturas extremas más familiares. Una de ellas es la que parte de que el socialismo realmente existente nunca ha sido democrático, para generalizar a partir de ahí y rechazar cualquier proyecto socialista que pueda existir en el futuro. Pero si es verdad que el socialismo realmente existente no ha sido en ningún lugar democrático, ello es malo no sólo para el socialismo, sino también para la propia democracia.

Porque se puede dar la vuelta al argumento: la democracia ha sido siempre capitalista. Es decir, coexiste con formas de poder económico y privilegios, con pobreza y marginación, que son por sí mismos lamentables y minan la igualdad básica de los ciudadanos que la idea misma de democracia presupone. Contra todo cinismo, la hipótesis socialista continúa afirmando que es posible un orden social mejor y más justo, y por lo tanto políticamente más democrático. Para quienes mantienen esta esperanza, es importante prestar atención a los recursos intelectuales de los que disponemos. (Aquellas personas que creen que esta hipótesis ha sido refutada globalmente por la evidencia de las últimas décadas son, curiosamente, más pacientes con las perspectivas del capitalismo, que ha existido algo más que unas cuantas décadas y que todavía genera aquí carencias persistentes y allí el más espantoso sufrimiento, y puede que sea como sistema una amenaza a las condiciones mismas de supervivencia de la especie humana).

En el otro polo, existe la opinión de que dado que el *socialismo realmente existente* no era en realidad tal socialismo, objetivo ideal que sigue sin realizarse, y que no tenía nada que ver con el auténtico marxismo, su experiencia histórica no plantea a los socialistas de inspiración marxista ningún problema particular.

Es cierto que esta experiencia histórica no representa ni los auténticos objetivos ni los valores del marxismo original. Es correcto insistir también que la tradición marxista ha incluido, aún más, ha alimentado y ha alentado opositores socialistas al socialismo autoritarismo de tipo soviético. Algunos murieron por ello. Por tanto, no todos los marxistas, y *a fortiori* no todos los socialistas, son responsables de esta terrible deformación del ideal socialista. A pesar de ello, ha sido algo común entre los marxistas decir, siguiendo a Marx, que el socialismo no era para ellos sólo un ideal, sino una tendencia real que emergía del capitalismo, un movimiento social real; que el socialismo sólo podía ser el resultado de las luchas de la clase obrera.

El hecho puro y duro es que ese movimiento y esas luchas dieron lugar a organizaciones y partidos en todo el mundo, y a individuos por decenas de miles, que se identificaron con esa deformación del ideal socialista. Que creyeron en ella como militantes, como compañeros de viaje crédulos o comprensivos y como apologistas. ¿Cuántos de ellos en nombre del marxismo? También es oportuno que aquellos que se preocupan del futuro del socialismo se pregunten en qué medida la propia doctrina marxista a dado pie a ello, a pesar de su compromiso democrático.

Para buscar respuestas a estas preguntas me acercaré, en particular, a las ideas de Rosa Luxemburgo. Comenzaré por recordar un conjunto de temas que aparecen en sus obras y que forman el núcleo democrático de su visión socialista. Sugeriré que plantean una paradoja concreta, y señalaré tres limitaciones que creo que sufren.

La razón por la que vuelvo a hacer referencia a Rosa Luxemburgo es porque se trata de una figura ejemplar en el presente contexto. El carácter democrático de sus ideas es muy conocido. Su obra no sólo precede a la degeneración stalinista, sino que esta libre de las distorsiones antidemocráticas, de las ambigüedades *sustitucionistas* y de los compromisos, según el punto de vista desde el que se mire, de Lenin y sus seguidores. Junto a las

potencialidades democráticas de su pensamiento, cualquier limitación debe ayudar a iluminar los contornos de un marxismo que todavía no estaba dominado por la experiencia bolchevique y sus secuelas. Quizás pueda contribuir así algo a un proceso más amplio de democratización del pensamiento socialista: en el sentido, subrayado, no de hacer democrático lo que no era, sino de hacer más democrático aquello que siempre ha aspirado a serlo.

I.

Comencemos por el familiar principio marxista de que la liberación de la clase obrera sólo puede ser obra de la propia clase obrera. Recogido por Marx en el prólogo de los estatutos de la Asociación Internacional de Trabajadores, se trata de un principio que Rosa Luxemburgo reafirmó muchas veces (Marx 1969ii: 19; Howard 1971: 180; Looker 1972: 278). En sí mismo, no es tan sorprendente. La fórmula puede encontrarse virtualmente en todos los escritores políticos del marxismo clásico. Pero creo que era una parte más importante, más integral, de su pensamiento. Daba vida a algunas de sus preocupaciones políticas más características. «Este principio rector -escribió- tiene también el significado específico de que, incluso en el seno del partido de clase del proletariado, cualquier momento importante, decisivo, debe originarse no en la iniciativa de un puñado de dirigentes, sino en la convicción y la solidaridad de la mayoría de los miembros del partido». O, de nuevo: «La *clase obrera* en la fórmula no es unos cuantos cientos de diputados electos que controlan los destinos de la sociedad con discursos y refutaciones. Menos aún las dos o tres docenas de dirigentes que ocupan puestos gubernamentales. La clase obrera son las grandes masas mismas» (Looker 1972: 159,272).

Para Rosa, la creación del socialismo tenía que venir de esta fuente. No podía, simplemente, ser decretada desde arriba. Tenía que surgir de la base, como resultado del esfuerzo autoconsciente de una población activa y fuertemente politizada. Como señaló en las últimas semanas de su vida, durante la Revolución Alemana de 1918-19: «Esta reconstrucción y esta transformación no pueden ser decretadas por ninguna autoridad, comisión o parlamento; sólo pueden ser asumidas y realizadas por las masas mismas». Y: «El socialismo no puede ni debe ser proclamado mediante un decreto; no puede ser instaurado por ningún Gobierno, por muy admirablemente socialista que sea. El socialismo debe ser creado por las masas, por cada uno de los proletarios» (Looker 1972: 277; Waters 1970: 419). No se debe concluir de estas citas una tendencia antipolítica en Rosa, una hostilidad general hacia los partidos, el parlamento o los dirigentes. Daba por asumida la necesidad de estas formas de mediación política democrática. Lo que quería decir era algo distinto: que, cualquiera que fuera el instrumento organizativo o legislativo de la transformación socialista, era eso, solamente un instrumento. El sujeto de esa transformación, por otra parte, en el sentido de autor o agente generativo, tenía que ser una auténtica multitud, la clase obrera. Ya en 1904, había criticado a Lenin por querer reemplazar este sujeto colectivo por la autoridad del comité central de un partido (Waters 1970: 129-30).

¿Cómo visualizaba Rosa, entonces, el sujeto del proceso socialista?. En términos más sombríos de los que cabría esperar. No escribió con el tono de Karl Kautsky, por ejemplo, el cual invocó «la alegre y fresca vida de combate y victorioso avance en el camino hacia el poder político» o proclamó «alegre aquel que es llamado a compartir esta sublime batalla y esta gloriosa victoria» (Kautsky 1909: 63,127). Le gustaba citar, por el contrario, un pasaje de Marx en el *Dieciocho Brumario*, según el cual las revoluciones proletarias, a pesar de sus prodigiosas aspiraciones, se ven obligadas continuamente a interrumpir su avance, a reexaminar sus propias deficiencias y fracasos previos, en un proceso permanente de autocrítica (Marx 1969i : 401; Waters 1970: 89; Looker 1972: 205). Rosa

hizo suya esta visión. He aquí una expresión de la misma, afligida por la «desgracia poco edificante para la Humanidad» que suponía el estallido de la I Guerra Mundial: «Ningún esquema preestablecido, ningún ritual atemporal puede enseñar al proletariado el camino que debe recorrer. La experiencia histórica es su único maestro. El Vía Crucis de su autoliberación esta plagada no sólo de innumerables sufrimientos sino también de incontables errores. El objetivo de su viaje, su liberación final, depende de...que llegue a comprender que debe aprender de sus propios errores. Una crítica y autocrítica despiadadas que vayan a la misma raíz de las cosas son la vida y la luz del movimiento proletario» (Howard 1971: 324-5).

Para Rosa, esta penosa experiencia de errores y derrotas era algo necesario y no sólo unos cuantos inconvenientes ocasionales en un progreso gozoso. Hasta cierto punto eran inevitables, parte imprescindible de una experiencia; sólo a partir de ella sería posible extraer enseñanzas indispensables. Se trata de una idea presente en toda su obra. En 1899, en respuesta a los temores expresados por Bernstein de que la clase obrera pudiera llegar al poder prematuramente afirmará: no, la clase obrera llegará en cualquier caso prematuramente al poder, porque no hay otra manera de alcanzar la madurez política que a través de la propia experiencia de luchar por el poder político, fracasando y eventualmente triunfando, sin que exista un punto «fijo exterior a e independiente de la lucha de clases» que determine el momento de la victoria. Contra Lenin, en 1904: los errores del movimiento son «más fructíferos que la infalibilidad del Comité Central más inteligente». Durante la guerra: «la sabiduría y la madurez sólo ... paso a paso, a través de la Vía Dolorosa de su propia amarga experiencia de derrotas y victorias». Al final de su vida: en la revolución, «la victoria final sólo puede prepararse mediante sucesivas *derrotas*» (Waters 1970: 81-3, 130; Looker 1972: 285, 304).

Quiero subrayar dos aspectos interrelacionados de esta visión: la interioridad, por llamarla así, y lo abierto de esta concepción del sujeto. Con términos y talante diferentes, Rosa repite una y otra vez: no existen «esquemas preestablecidos» que enseñen el camino; ni puntos externos que determinen el logro de la victoria; ni infalibles comités que conozcan el camino verdadero; sólo existe el propio sujeto y su, amarga, experiencia. Se trata de un énfasis doblemente democrático. En primer lugar significa que los agentes potenciales del socialismo deben transformarse en lo que deben ser para ser capaces de crear una sociedad mejor, en un proceso esencialmente autoformativo. Fuente activa del cambio, no pueden ser meros objetos de él. En segundo lugar, y por la misma razón, en la medida en que son agentes autotransformadores, en un sentido parte sustancial de ese cambio, lo que crean no puede ser algo cerrado y predefinido. Haciéndose a sí mismos, y haciéndose libres, son libres en el sentido más amplio de que es lo que hacen. En otra referencia bíblica, Rosa escribió: «De verdad somos como los judíos a los que Moisés condujo por el desierto. Pero no estamos perdidos, y venceremos si no olvidamos como aprender» (Howard 1971: 335). En el desierto, el horizonte es abierto. Eso es lo que era el socialismo para ella y lo que es hoy, más que nunca, para nosotros: un horizonte abierto.

Lo que llamo aquí interioridad es una vieja noción radical. Es aprender haciendo, la auto-educación como lo opuesto a una instrucción impartida. Así era como Rosa concebía la acción política de la clase obrera. Como escribió con ocasión de los acontecimientos rusos de 1905: «el proletariado requiere un alto grado de educación política, de conciencia de clase y de educación. Todas estas condiciones no pueden lograrse mediante panfletos y octavillas, sino sólo en la escuela viva de la política, en el curso ininterrumpido de la revolución». Y de manera similar, durante la insurrección alemana de 1918: «no es mediante esos medios (lecturas, octavillas, panfletos) como será educado el proletariado. Los trabajadores, hoy, aprenderán en la escuela de la acción» (Waters 1979: 172, 426). Una sociedad socialista debe fundarse en otras «bases morales» —«el más alto idealismo en

interés de la mayoría», «un verdadero espíritu público»— que la «estupidez, el egoísmo y la corrupción» que apuntalan el capitalismo. «Todas estas virtudes cívicas socialistas, junto con el saber y la habilidad de conducir las operaciones socialistas, sólo pueden ser adquiridas por la clase obrera mediante su propia actividad, su propia experiencia» (Looker 1972: 278).

Podemos extendernos una vez más en el pedigrí marxista de estos sentimientos: la coincidencia entre la práctica revolucionaria para cambiar el mundo y la auto-transformación, etc. (Marx y Engels 1965: 86, 646). Pero me limitaré a señalarlo. Hay quién se ha visto arrastrado por la tentación de intentar utilizar las concepciones expuestas para, apelando a la libertad pura o a la *contingencia*, contraponerlas al compromiso materialista de Rosa Luxemburgo. Creo que el esfuerzo es vano (ver Geras 1976: 133-93; y 1990: 78-9, 89-92). No existe razón lógica alguna que impida a Rosa, como a Marx antes que ella, concebir la revolución socialista como el proceso creativo de un sujeto, como la formación de nuevas identidades, autónomas y liberadas; y al mismo tiempo surgiendo de situaciones sociales definidas objetivamente y como consecuencia de cierto tipo concreto de intereses y no simplemente de la indeterminación. Volveré sobre este asunto.

«Para Rosa, la creación del socialismo tenía que surgir de la base, como resultado del esfuerzo autoconsciente de una población activa y fuertemente politizada»

Por el momento quiero concluir mi breve exposición temática señalando otro tipo de conexión intelectual. Las que siguen son palabras de John Stuart Mill: «Con frecuencia se ha dicho, y es necesario repetirlo más a menudo, que los libros y los discursos por sí solos no constituyen una educación. Que la vida es un problema, no un teorema. Que la práctica sólo puede aprenderse mediante la práctica ... El espíritu de un pueblo de comerciantes será, estamos convencidos, esencialmente mezquino y servil si el espíritu público no es cultivado mediante la amplia participación del pueblo en los asuntos concretos del Gobierno» (Mill 1859ii: 24-26).

La semejanza entre esta formulación y la de Rosa Luxemburgo que acabamos de citar es sorprendente. Sin menospreciar las diferencias evidentes en la visión política de ambos pensadores, esta concordancia es parte de una afinidad más sustancial. La interioridad, el carácter autoformativo, la concepción de Rosa del sujeto del socialismo implica, como ya he dicho, una cierta apertura del objetivo del proceso revolucionario. Tanto el medio como su resultado estarán determinados por la experiencia del proceso mismo. Y ello exige que el proceso esté regido por lo que hoy en general se llamarían normas liberales de la vida política. Hay que señalar, sin embargo, que Rosa no las llamó de esta manera. Se refiere a ellas no como normas de otra tradición política, sino de la propia. Dando por sentado que son inherentes al socialismo revolucionario, las invoca simplemente sin más. Así era el mundo en el que vivió.

En cualquier caso, Rosa insiste que para el movimiento al que pertenece «las opiniones personales...son sagradas»; que «exige total libertad de conciencia para todos los individuos y la más amplia tolerancia para todas las creencias y opiniones». «Libertad de prensa...el derecho de reunión y de acción pública» son, de nuevo, «derechos sagrados» que ningún pueblo puede permitir verse arrebatados. Son las «garantías democráticas más importantes de una vida pública sana y de la actividad política de las masas trabajadoras». Si se «elimina la democracia», escribe criticando a los bolcheviques, entonces se acaba con «la fuente viviente de toda riqueza espiritual y progreso». «Sin elecciones generales, sin una total libertad de prensa y de reunión, sin

libertad de debate, la vida se extingue en todas las instituciones públicas, y no es sino mera apariencia» (Waters 1970: 132, 152, 298, 389, 390-1).

En la que es quizás su cita más conocida en esta línea, Rosa resalta la dimensión pluralista de estas normas. Me extiendo en la cita porque su argumentación revela claramente su conexión con el carácter *abierto* de la lucha por el socialismo como ella la concebía: «La libertad sólo para los simpatizantes del Gobierno, para los miembros del partido único, por muy numerosos que sean, no es en manera alguna libertad. La libertad es siempre exclusivamente la del que piensa de manera diferente. No por un concepto fanático de la justicia, sino porque todo lo que es educativo, globalizador y purificador en la libertad política depende de esta característica esencial, y su eficacia se desvanece cuando la libertad se convierte en un privilegio especial... Lejos de ser una colección de fórmulas preparadas que sólo haya que aplicar, la realización práctica del socialismo como un sistema económico, social y jurídico es algo que se encuentra totalmente oculto en la neblina del futuro. Nuestro programa no es sino unas cuantas señales que apuntan la dirección general... Cuando se trata de cuál es la naturaleza de las miles de medidas concretas y prácticas, grandes y pequeñas, que serán necesarias para aplicar los principios socialistas a la economía, el derecho y las relaciones sociales, no existe solución alguna en ningún programa de partido o manual socialista...La sociedad socialista sólo deberá ser, y sólo podrá ser, un producto histórico, surgido de de la escuela de su propia experiencia, nacido del desarrollo de su propia realización...Un territorio inexplorado. Miles de problemas. Sólo la experiencia es capaz de corregir y abrir nuevos caminos. Sólo la vida, en su efervescencia, sin obstáculos, es capaz de producir miles de formas nuevas de vida, de improvisar, de hacer surgir fuerzas creativas y de corregir ella misma todos los intentos equivocados» (Waters 1970: 389-90).

Creo que la noción de socialismo como un horizonte abierto se resume muy bien así. Es socialismo en tanto que, y sólo si, emerge de la democracia plena del movimiento, en su lucha por él.

II.

Podemos reformular la misma idea de una manera más provocativa. Podemos decir que el movimiento lo es todo, y que el objetivo final del socialismo, es nada. Porque el objetivo final, que surge del movimiento como su creación democrática y experimental, no se diferencia de él y no está fijado de antemano.

Estaríamos ante una paradoja. Porque la fórmula de que el movimiento lo es todo y el objetivo final es nada la popularizó Eduard Bernstein como la quintaesencia de la política *revisionista*, y fue condenada como tal por Rosa Luxemburgo entre otros defensores de la ortodoxia marxista (Tudor y Tudor 1988: 168-9; Bernstein 1961: xxii; Waters 1970: 36,84; Howard 1971: 43,140). Pero la interpretación de Rosa era muy diferente a la de Bernstein. Lo que ella y otros veían en la fórmula de Bernstein era el abandono de uno de los principios fundamentales del socialismo a favor de un esfuerzo por obtener meras reformas que suavizasen los efectos nocivos del capitalismo. La disolución del objetivo socialista en un movimiento concebido así, y de ninguna manera, como ella creía, la realización de hecho de esos principios socialistas, como objetivo final real que emergía del proceso de lucha por su consecución. Por lo tanto, para Rosa el movimiento, al estar dirigido hacia el logro de estos principios como su fin, no lo era todo. Y viceversa, el fin no era nada. Era la proyección hecha realidad, aunque de una manera eventual, de los principios. A favor de Bernstein podríamos decir ahora, sin embargo, que le hubiera gustado este tipo de explicación. Porque rechazó como un malentendido la interpretación de Rosa de su fórmula. Y al hacerlo, afirmó su convicción de que existía un objetivo final, en el sentido

de un conjunto de principios orientadores generales. Sólo repudió la noción de que existiera una visión detallada o un plan (Tudor y Tudor 1988: 212-3; Bernstein 1961: 202-5). La distinción es muy parecida a la que hace Rosa en el párrafo antes citado.

Mi propósito, con todo, no es insistir en esta similitud. Es explorar la manera en la que Rosa pensó los objetivos del socialismo, porque revelan algo muy importante para nuestro tema sobre lo que era el marxismo clásico en general. En su concepción de los objetivos socialistas a largo plazo del marxismo, que compartió con muchos otros, hay, como defenderé, tres clases de deficiencias democráticas.

Démosle un nombre a lo que ya tenemos. Para Rosa, los objetivos socialistas a largo plazo no eran, como hemos visto, nada. Eran lo que llamaré para entendernos una idea reguladora: quiero decir, un conjunto de principios muy generales que deberían tomar cuerpo institucionalmente de una manera que aún estaba por resolver. Como idea reguladora, la función del objetivo es servir de forma general de guía, dar un sentido de dirección, al movimiento; asegurar, en concreto, que continúa apuntando más allá del capitalismo en vez de acomodarse a él. Los principios que constituían el objetivo eran los que se podían suponer en una socialista revolucionaria. Aparecen aquí y allí en sus escritos: liberación de la clase obrera; igualdad social, fraternidad y abolición de la explotación; propiedad colectiva; un sistema de economía planificada; la misma democracia socialista (Howard 1971: 140; Waters 1970: 148, 393-4; Luxemburg 1968: 65,68).

«Rosa repite una y otra vez: no existen 'esquemas preestablecidos', ni infalibles comités que conozcan el camino verdadero; sólo existe el propio sujeto y su, amarga, experiencia»

Ahora bien, por muy importantes que estos principios generales puedan ser, no son por sí mismos gran cosa como políticas concretas, modelos sociales alternativos o esquemas definidos de la «utopía». Su significado concreto individual –la forma prevista o preferible de implementarlos– y su interrelación mutua en un todo bien ordenado son, evidentemente, objeto de debate y de diferencias y, potencialmente, de gran dificultad. Más aún cuando uno de los principios que deben discutirse es la propia democracia que debe permitir la discusión. No son por lo tanto, como la misma Rosa dijo: «sino unas cuantas señales que apuntan la dirección general». Se trata, por supuesto, de una carencia marxista familiar: el objetivo final es una nueva sociedad, pero no existe mapa alguno que nos pueda guiar hasta ella. Y exactamente de esa manera es como ella la concibe. No finge, no pretende que esos principios sean algo más de lo que en realidad son, o que el camino vaya a ser más sencillo que lo que es en estas circunstancias. La ausencia es para Rosa un espacio: el espacio de la democracia. Es el único escenario en el que puede crearse el socialismo en la diversidad, la experimentación y el debate. Es, en otras palabras y en este contexto, no tanto un inconveniente como un recurso.

Rosa Luxemburgo desarrolla así uno de los impulsos centrales del marxismo clásico: porque el objetivo es la emancipación, aquellos que la buscan tienen que ser libres en su proyecto creativo. Y hace de ello una noción fundamentalmente democrática de la mediación causal. Para Rosa, no pueden existir instancias normativas superiores o externas al potencial agente del socialismo, que recorten su capacidad de elección: ni líderes ni comités dirigentes, ni esquemas obligatorios, ni «fórmulas preestablecidas» garantizadas por la doctrina. La única autoridad es la propia democracia de los agentes, luchando, discutiendo, fracasando y aprendiendo; esforzándose por construir otro mundo, a la luz

sólo de algunos principios esenciales igualitarios, comunistas y, también, liberales. Hasta aquí cuanto se puede decir del fin como idea reguladora.

Hay, sin embargo, otra concepción del objetivo socialista que proyecta su sombra sobre esta primera. Los lectores atentos la habrán adivinado de refilón cuando Rosa habla de la «victoria final» y de «liberación final» que los errores y las derrotas preparan. No se trata solamente de la finalidad de un objetivo, sino de una conclusión inevitable. La meta (como la llamaré por mi parte) como destino único. Esta idea aparece una y otra vez en los intersticios de sus otros argumentos. Por ejemplo, al hacer un repaso histórico de graves derrotas, escribe: «pero esta misma historia conduce irresistiblemente, paso a paso, a la victoria final». La autocrítica, mantiene, puede ser soportable por muy dura que sea: «la clase obrera siempre puede mirar frente a frente la verdad y la más amarga de las autocríticas, porque su debilidad no fue más que un error, y las leyes inexorables de la Historia le dan fuerza y garantizan su victoria final». De nuevo, nos dice que existe la garantía de que «a pesar de todas las dificultades y complicaciones, avanzaremos paso a paso hacia nuestro objetivo» (Looker 1972: 304; Howard 1971: 327, Waters 1970: 415).

No pretendo hacer un comentario más sobre el determinismo marxista. En un trabajo anterior he defendido que, con la idea de «socialismo o barbarie», Rosa Luxemburgo avanzó un gran trecho hacia la ruptura con esa herencia doctrinal, pero sin liberarse por completo de ella (Geras 1976: 13-42). En cualquier caso, lo importante aquí es que en esta segunda concepción de la meta, el proceso de mediación democrática sólo tiene un resultado posible. Por muy abierto que pueda ser, como hemos visto, en cuanto a los medios, y sus efectos concretos problemáticos y distintos, que se buscan, encuentran, se modifican, se rechazan o se cambian, sin embargo tiene una clara limitación: el resultado sólo puede ser el socialismo. Por muy amplio y sin determinar que se piense, es en cualquier caso solo uno. Incluso la fórmula «socialismo o barbarie» deja este aspecto básicamente intacto. Porque la barbarie, tal y como la comprende Rosa, la quiebra de la civilización moderna, aunque representa un tipo de alternativa histórica es la consecuencia de derrotas repetidas e insuperables. No es un auténtico resultado alternativo, producto de un proceso de mediación libre y deliberado, ni es realmente concebible como elección democrática. Por lo tanto, aunque la consigna abre el horizonte de la historia más allá de un estricto determinismo lineal, sigue confinando el gran proyecto de acción autónoma a las limitaciones que impone el que sólo exista en su seno una opción verdaderamente pensable.

Esta limitación restringe una visión democrática. No se trata de que Rosa no hubiera debido tener una visión propia de cuál era la opción más convincente, incluso más urgente. Pero si la premisa procedimental es la democracia, entonces los agentes, los ciudadanos de esa democracia, deben ser libres no sólo para elegir una opción sino también para no tener que hacerlo; una eventualidad más difícil de abrigar y asimilar por completo si sólo hay un resultado verdaderamente pensable, o simplemente un resultado. Y si sólo hay uno, pensable o no, ¿no sería entonces una tentación el buscar un atajo para llegar a él a pesar de que muchos no estén persuadidos democráticamente de ello? ¿O tratar lo que en realidad son las opciones diferentes de estos muchos como algo inferior en status o quizás los síntomas de una patología política o de cualquier otro tipo? Hay que reconocer a favor de Rosa que su propio impulso moral y su concepción global de la democracia la protegieron de este tipo de tentaciones. Pero otros marxistas, que compartieron las mismas limitaciones doctrinales, se vieron arrastrados por ellas.

Es posible plantear, brevemente, otra pregunta más. ¿Cómo es posible que cualquier resultado pueda ser tan seguro, cuando su forma y su contenido exactos, su realización empírica, sus matices y debate están tan abiertos? Los socialistas tienen toda la razón en esperar y luchar por el tipo de mundo al que aspiran. Pero contar con la seguridad de que

se alcance democráticamente, cuando hay tanto por decidir en el *cómo* y en el *cuándo*, ha sido un grave error, no sólo del pensamiento marxista. El socialismo puede que sólo sea una posibilidad.

III.

La idea de la meta como destino único tiene otro efecto. Al mismo tiempo que limita una concepción democrática (más general) de la mediación socialista, puede entenderse también como una definición innecesariamente restrictiva de la base social natural del socialismo. Y lo hace por su tendencia a oscurecer una tercera forma posible de ver el objetivo socialista a largo plazo: es decir, como un ideal moral.

Esta era la visión que tenía Rosa Luxemburgo del socialismo, junto a muchos otros en la tradición marxista. Su lucha por el cambio revolucionario estaba motivada claramente por consideraciones éticas. Aparecen regularmente en su trabajo: cuando habla, por ejemplo, del poder del proletariado para «ser capaz de arrancar de raíz los viejos robles milenarios de la injusticia social»; o dice que «todas las condiciones basadas en la desigualdad social son fundamentalmente amorales»; o escribe de la sociedad burguesa que «su ley de vida última es la más profunda de las inmoralidades, en concreto, la explotación del hombre por el hombre» (Looker 1972: 210, Waters 1970: 348, 392). Pero Rosa también siguió la costumbre, endémica en esta tradición, de tratar de reprimir este tipo de motivaciones éticas. La hemos visto hacerlo antes: libertad para quien piensa de manera diferente, pero no debido a ningún «concepto fanático de la justicia». Su tendencia fue, de hecho, oponer la idea del socialismo como «necesidad histórica» (la meta como destino único) a la ideal del socialismo como ideal moral, como *desideratum* de la justicia en particular (Waters 1970: 63; Luxemburgo 1968: 67-8, y 1972: 76). Una vez describió el principio de justicia como «ese lamentable Rocinante en el que los Don Quijotes de la historia han galopado hacia la gran reforma de la tierra, para volver siempre a casa con los ojos amoratados» (Waters 1970: 72-3).

En esta conocida contraposición marxista –necesidad histórica versus ideal moral– lo que ocupa siempre el lugar de los fundamentos éticos del socialismo es, por supuesto, el interés de clase. Así le ocurría a Rosa Luxemburgo, como ha sido evidente desde el comienzo. Los sujetos mediadores del socialismo son los trabajadores, el proletariado. «Sólo la clase obrera como tal puede llevar a cabo el derrocamiento...la revolución que permitirá realizar la transformación socialista. Y: «la lucha socialista debe ser una lucha de masas del proletariado» (Howard 1971: 180-1). Es esta insistencia clásica suya la que intentaré abordar ahora como inadecuadamente restrictiva de la base social del socialismo.

La intención de mi crítica difiere, sin embargo, de la que han puesto de moda los entusiastas del *discurso*, que nos obligaría a renunciar a cualquier noción de interés basada en la posición social estructural, en nombre de la formación discursiva de la identidad y de la indeterminación que se supone que es su consecuencia. Las formas de vida se convierten en entes de laboratorio, etéreos. La palabra es contingencia. Pero por muy común que sea hoy en día y por mucho ruido que haga la parodia de su ataque concertado contra el pensamiento marxista, esta línea de crítica es inofensiva. Es incapaz de explicar el hecho (tal y como aparece) de que quienes se benefician de una relación social opresiva son normalmente menos dados a movilizarse contra ella que sus víctimas. Que los marxistas creyeran oportuno buscar una conexión general verosímil entre situación social e identidad política no fue debido a algún pecado original reduccionista. Esta búsqueda es una precondition para cualquier proyecto político, sociológico o histórico simplemente realista.

El problema no está en la referencia a los intereses de clase en cuanto tal. Es la oposición que se encuentra en la defensa tradicional del marxismo entre estos intereses y cualquier

motivación o interés ético. La contraposición es equivocada; aunque debo referir a los lectores a otros trabajos para una discusión más detallada sobre ello (Geras 1992; y 1991: 59-80) Aquí, diré simplemente que si el interés que se supone que los trabajadores tienen en construir el socialismo se basa, como hace la teoría marxista, en que son explotados en el capitalismo, no es así en virtud del significado técnico o descriptivo de explotación. La razón por la que es posible creer que los trabajadores tienen ese interés no es porque produzcan la riqueza capitalista, o exista una plusvalía que excede el valor del salario y de la que no disponen. Es debido, ante todo, a la disparidad que existe en esta situación entre esfuerzo y recompensa, entre sufrimiento y satisfacción. Se debe a la injusticia distributiva.

«Porque el objetivo es la emancipación, aquellos que la buscan tienen que ser libres en su proyecto creativo»

Podría alegarse que es innecesario atribuir a noción alguna de justicia la presunción de que los trabajadores tienen simplemente interés en obtener más a cambio de lo que hacen. No hay necesidad de ello. Pero *más* es solo *más*. Puede obtenerse no sólo consiguiendo más, o a cambio, del producto del propio trabajo, sino también apropiándose parte o mucho del producto del trabajo de otras personas; convirtiéndose en un explotador, de la misma manera que dejando de ser explotado. Los marxistas no han sido partidarios de esta vía concreta de escape del status de proletario. Se han concentrado, en otras palabras, en lo que consideran los intereses justos o legítimos de los trabajadores. Pero las razones en juego, podría también decirse, no son necesariamente nociones de justicia o legitimidad, sino solamente consideraciones prácticas. La posibilidad de convertirse en explotador no es una alternativa al alcance simultáneamente de todos los trabajadores, ni fácil para ninguno de ellos individualmente. Nada de eso. Sin embargo, tampoco es el socialismo un camino fácil para ningún trabajador, como Rosa sabía muy bien. Y, por lo que se refiere a su espera, a su eventual disfrute por todos los trabajadores, al menos por aquellos que vivan para verlo —el gran objetivo socialista de no ser ni explotado ni explotador— ¿por qué un trabajador o grupo de trabajadores haría suyo este interés si no es a partir de algún tipo de consideraciones éticas universales? El punto esencial no es que estos trabajadores estarían mejor en el socialismo. Es que estarían mejor de manera compatible y consistente con el bienestar de todos. El interés que sustenta esta vía para escapar de la explotación no puede separarse del tipo de creencias que la propia Rosa ponía de manifiesto cuando llamaba a la explotación «la más profunda de las inmoralidades».

Además de aquellos que producen plusvalía, también hay otras personas en el lado malo de las injustas relaciones sociales y económicas del capitalismo: los desposeídos y los pobres, cualquiera que lucha bajo el peso de la brutal necesidad, gente marginalizada de los lugares de producción y respeto, todos aquellos que trabajan lejos de los puntos de producción por una recompensa insuficiente, etc. Estas gentes son también parte de la base social potencial del socialismo: no sólo en virtud de ser, como muchos de ellos son, familiares o personas dependientes de los productores directos de plusvalía; sino por derecho propio, con la misma razón y con la misma fuerza. El interés anticapitalista de los trabajadores surge de la explotación no sólo como un hecho técnico sino como algo moralmente objetable, una clase de injusticia material; y hay más de una clase de injusticia material.

El énfasis ortodoxo de Rosa en el papel del proletariado como sujeto del socialismo es una segunda limitación de su visión democrática. Puede que no lo sea de una manera tan directa como la primera. Porque el marxismo clásico, aunque hizo de la clase obrera el centro de su base social, también pienso en y buscó aliados. El enfoque no era abiertamente exclusivista. Fue sin embargo un error enmarcar su proyecto emancipatorio en unos

términos más limitados que los genuinamente suyos. Los objetivos del socialismo eran en principio universales: la libertad de cada uno y la libertad de todos. A pesar de esperar reagrupar a todos aquellos motivados por estos objetivos como razones morales generales, acomodó su llamamiento a quienes socialmente estarían más predispuestos a seguirlo, la gente sin responsabilidad en la falta de libertad y los sufrimientos del prójimo. Los mejores representantes del marxismo, Rosa especialmente entre ellos, no perdieron nunca de vista estas razones morales universales. Pero ella, como el resto, tendía a resumirlas en una categoría especial, la de proletariado. Lo menos que puede decirse es que se trata de una concreción que no siempre ha reforzado, en la teoría y la práctica, la sensibilidad democrática y humanista de los marxistas.

IV.

Como consecuencia de las diferentes formas de concebir los objetivos socialistas del marxismo, es posible encontrar formas distintas de comprender el propio marxismo. Así, en la sección con la que contribuyó a la biografía de Marx de Franz Mehring, Rosa escribe del segundo y tercer volumen de *El Capital* que: «ofrecen algo más que una verdad definitiva: una invitación al pensamiento, a la crítica y la autocritica, y esta es la esencia de las enseñanzas de Marx a la clase obrera» (Mehring 1936: 380). La noción del objetivo como idea reguladora amplia —el socialismo de horizontes abiertos, como lo he llamado— concuerda con este sentimiento: la enseñanza de Marx, lejos de ser una «verdad definitiva» es de tipo crítico e interrogativo, la única posible de un hombre cuyo lema favorito era *De omnibus dubitandum*. Por otra parte, en relación con la noción de la meta como destino único, históricamente necesario, hay una visión de la teoría marxista como la única teoría socialista útil, por lo menos desde Marx y siempre que las condiciones sociales estén suficientemente maduras. Este lastre aparece, por ejemplo, en el argumento final de Rosa contra Bernstein. «Cuando dispara sus flechas más afiladas contra nuestro sistema dialéctico, en realidad está atacando el modo de pensar específico que emplea el proletariado consciente en la lucha por su liberación». Antes de Marx hubo otras doctrinas, útiles en su día. Pero aquí y ahora: «no existe otro socialismo...que el socialismo marxista» (Waters 1970: 86, 88).

Se trata de una pretensión monopolizante: el marxismo no es sólo más importante, intelectualmente más fértil o poderoso que otras concepciones socialistas según Rosa, sino el mismo «modo de pensar». Lo que no encaja muy bien con la visión de mediación abierta que hemos comenzado comentando. Aunque no contradiga explícitamente la libertad de quienes piensan de manera diferente, sí sugiere que no merece la pena intentarlo. La mejor respuesta a ello es la que encontramos en la propia Rosa. Si de verdad todo esta por decidirse, permanece abierto y desconocido, ¿cómo puede una sola teoría, doctrina o incluso tradición ser suficiente?. Como su otro yo, por llamarlo así, bien sabía, la verdad tiene muchas caras, cambiantes y difíciles de aprehender. Nadie está en posesión de toda ella.

Esta tensión en su pensamiento es, en cualquier caso, representativa una vez más de la tradición marxista en su sentido más amplio. Al querer hablar en nombre de un movimiento de emancipación democrática, y aspirar al mismo tiempo a aportarle medios de conocimiento, el marxismo, por ambas razones —democráticas y teóricas— tiene que regirse por la necesidad de poder adaptarse: abierto a nuevos datos y experiencias, perspectivas y escuelas en competencia, correcciones y modificaciones. Y así fue en sus mejores momentos. Pero en el mismo momento en que se convirtió en una tradición bajo un solo nombre, algo parecido a una pretensión acaparadora comenzó a tomar cuerpo en su seno: la de ser la teoría del socialismo. Lo que provocó más deformaciones en el

pensamiento de unos marxistas que en otros, pero en cualquier caso no contribuye a fortalecer los valores democráticos y pluralistas que tanto estimaba Rosa.

Nos queda por identificar la tercera y última de las limitaciones de su obra. En la medida en que este ensayo ha tratado de las distintas maneras en que la tradición concebía su *fin* último, quizás no esté fuera de lugar terminar con otra interpretación de esta noción, planteandose la cuestión, hoy tan popular, de si el marxismo no estará llegando precisamente a su fin. Un fin como muerte definitiva. Aventuro una respuesta en términos de lo que hemos estado discutiendo. Si se juzga como una tradición intelectual, el aliento y la riqueza del marxismo hacen la misma pregunta cómica. Así de claro. No se cuestiona de esta manera ninguna otra tradición intelectual con méritos remotamente comparables. El marxismo apuntó recursos analíticos muy fértiles a nuestra comprensión de la historia con el materialismo histórico. Llevó a cabo una crítica poderosa de los males del capitalismo. Y se dio la misión de buscar fuerzas y medios para desafiarlo y superarlo. Para no hablar de lo que han supuesto en general para toda la cultura de más de un siglo la legión de pensadores, escritores y artistas que se han llamado marxistas. En el mejor de los casos, la celebración de su muerte no es sino un espejismo, y en el peor una forma de intolerancia intelectual.

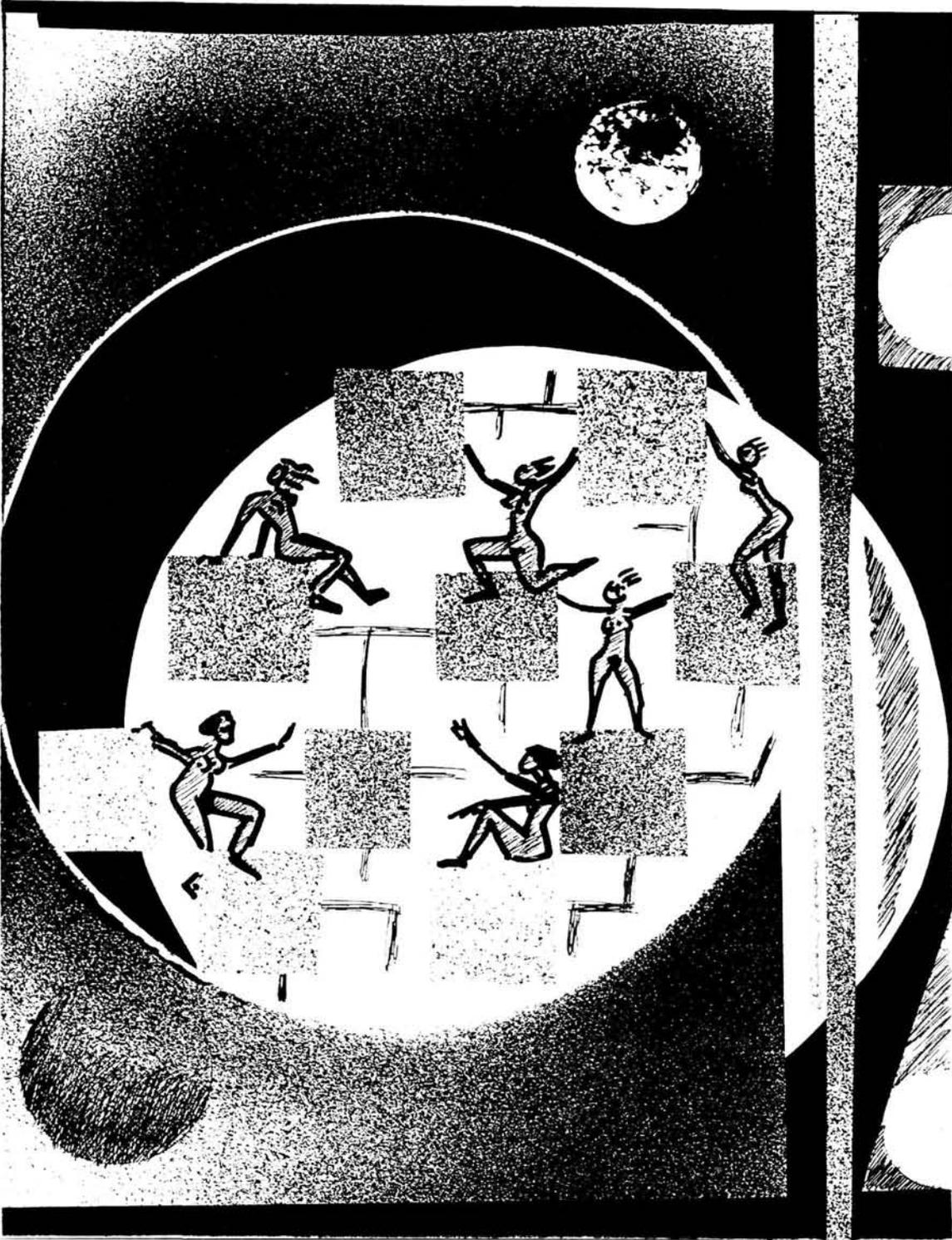
«... como ciencia única del socialismo, horizonte intelectual insuperable de nuestro tiempo, autoconciencia de la clase obrera, como unidad monopolista de este tipo, el marxismo ha muerto, más allá del vocerío de las sectas. Seguirá vivo como programa de investigación, como tradición de búsqueda...»

Por otra parte, como sistematización de la unidad de la teoría -teoría sin más- y el movimiento obrero; como ciencia única del socialismo, horizonte intelectual insuperable de nuestro tiempo, teoría de la práctica teórica, autoconciencia de la clase obrera; como unidad monopolista de este tipo, el marxismo ha muerto, más allá del vocerío de las sectas. Seguirá vivo como programa de investigación, como tradición de búsqueda, ocupando un lugar más modesto en la cultura que encuentra, con todos aquellos que luchan bajo este cielo sin sol por un mundo para todos. Contribuirá en la medida de sus posibilidades a reforzar esa cultura y esa lucha, siendo una voz entre otras muchas en una coalición más grande que la clase obrera, aunque no tan informe y amplia como la que implicaría el mero *discurso*. Y sabrá que el horizonte se abre ante él. Ya ha habido, bien lo sabe Dios, suficientes derrotas y las infamias continúan, irremediablemente, apilándose una encima de otra. Pero no existe garantía de la victoria final.

Traducción: G. Buster

Bibliografía

- Bernstein, E. (1961) *Evolutionary Socialism*, New York: Schocken.
- Geras, N. (1976) *The Legacy of Rosa Luxemburg*, London: New Left Books.
- Geras, N. (1990) *Discourses of Extremity*, London: Verso.
- Geras, N. (1991) «The Fruits of Labour -Private Property and Moral Equality» en Moran, N. y Wright, M. (edits.), *The Market and the State*, London: MacMillan.
- Geras, N. (1992) «Bringing Marx to Justice» *New Left Review* nº 195.
- Howard, D. (ed.) (1971) *Selected Political Writings of Rosa Luxemburg*, New York and London: Monthly Review Press.
- Kautsky, K. (1909) *The Road to Power*, Chicago: Samuel A. Bloch.
- Looker, R. (ed.) (1972) *Rosa Luxemburg: Selected Political Writings*, London: Jonathan Cape.
- Luxemburg, R. (1968) *What is Economics?*, London: Merlin Press.
- Luxemburg, R. (1972) «The Accumulation of Capital. An Anti-Critique» en Luxemburg, R. y Bukharin, N., *Imperialism and the Accumulation of Capital*, London: Allen Lane Penguin Press.
- Marx, K. (1969) «The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte» en Marx, K. y Engels, F., *Selected Works* (3 volúmenes), Moscow: Progress Publishers.
- Marx, K. y Engels, F. (1965) *The German Ideology*, London: Lawrence & Wishart.
- Mehring, F. (1936) *Karl Marx: The Story of His Life*, London: George Allen & Unwin Ltd.
- Mill, J.S. (1859) *Dissertations and Discussions, Political, Philosophical, and Historical* (2 volúmenes), London: John W. Parker and Son.
- Tudor, H. y Tudor, J.M. (edits.) (1988) *Marxism and Social Democracy: The Revisionist Debate 1896-1898*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Waters, M.A. (ed.) (1970) *Rosa Luxemburg Speaks*, New York: Pathfinder Press.



Cara y cruz de la anarquía

José Gutierrez Álvarez

Ha fallecido en Tolouse, Federica Montseny, cuya vida se confunde, prácticamente desde su nacimiento madrileño en 1905, con la densa y dramática historia del anarquismo hispano. Como la única hija de Federico Urales y Teresa Mañe, fue educada "integralmente" siguiendo las premisas del ideario pedagógico libertario y trató durante su larga vida, de ser coherente con sus grandes exigencias prácticas y morales como propagandista y escritora, como militante y como mujer. Se puede decir que esta fidelidad fue una auténtica obsesión.

Sus recuerdos son los de una infancia, una adolescencia y una juventud feliz y apasionante. Alejada de las escuelas oficiales hasta los 18 años, su educación transcurrió en casa, siendo inducida al amor por la Botánica y la Geología y seducida por la gran biblioteca familiar en la que conviven los divulgadores científicos con los grandes reformadores e inconformistas de la literatura, sin olvidar los diversos clásicos del anarquismo, muchos de los cuáles fueron traducidos por los padres y no pocos mantienen relaciones de amistad con la casa. A los 18 años asiste a unos cursos en la Facultad de Letras de la Universidad de Barcelona, ciudad en la que viven desde que cumplió los 13 años.

En estas condiciones parece natural que Federica fuese una "niña prodigio" y que a los 17 años se mostrase capaz de escribir una novela al estilo de las de su padre. Sobre esto inicios escribe ella misma: «... Empecé a escribir desde muy joven, colaborando en *Nueva Senda* de Madrid, *Tierra de La Coruña*, y *Redención de Madrid*. Mis padres hicieron aparecer *La Revista Blanca* y les ayudé en su empresa editorial y de propaganda, alternando este trabajo con la lucha sindical y mi participación en la vida de la organización y en la propaganda. Pronto llegué a ser una figura muy conocida en la CNT a causa de la gira de conferencias y de mítines realizados, sobre todo después de la proclamación de la República. Esto explica el relieve adquirido en el período de 1936-39».

Se puede decir que en la adquisición de este relieve, el hecho cultural y literario precede al organizativo y será en este ámbito donde más nítidamente se manifestará la continuidad familiar. Durante la segunda etapa de *La Revista Blanca*, pasará a ser su más activa componente. Su firma será la más prolija, como autora del espacio "Efemérides" que había hecho popular su padre, bien en el amplio espacio dedicado a las mujeres, en las que, igualmente, retoma la senda familiar, en este caso de su madre, aportando igualmente numerosos escritos en los que comenta la situación política, y en los que se puede ver su creciente interés por el curso que va tomando la República y por los debates entre faístas y trentistas en la Confederación.

No han faltado plumas que han exaltado con entusiasmo esta peculiar dimensión suya, tan extraña por lo demás en el ambiente de la militancia política. Éste es el caso, por ejemplo, de la escritora feminista Carmen Alcalde que afirma: «Federica, que tuvo a su alcance todos los libros de la extraordinaria biblioteca de

su padre, se enfrentaba a un doble destino: el de la lucha revolucionaria llevada con todas sus consecuencias, con la lucha armada si fuera preciso, y el de realizarse como escritora profunda y magistral que culmina en su obra escrita, más allá de su *engagement* político. Es la palabra escrita en una literatura honda y apasionada lo que en el fondo, desde su juventud, late en su corazón. De no haber vivido aquellos años claves para nuestra historia, hoy sería una de la mejores escritoras que ha producido nuestro país, tan huérfano en mentes perclaras...». Sin embargo, no parece que, a la luz del tiempo este entusiasmo se justifique, y resulta por sí significativo que el olvido en que ha caído esta literatura sea prácticamente total, incluso en los rangos libertarios.

Una 'trabajadora intelectual'

¿Se trata como se pretendía, de una literatura que descende al terreno del trabajo, a las profundidades de la vida social? La respuesta es negativa. No hay en toda su literatura ningún acercamiento mínimamente riguroso a la realidad, que resulta más bien contemplada a la luz de un esquema teórico muy simplista, en el que la burguesía y el industrialismo tienen su reverso en el colectivismo y en la vida agraria. No se trata desde luego, de una prolongación de aquellos títulos clásicos que enfocaron con vigor la situación de la clase trabajadora bajo el capitalismo. No hay un esfuerzo por acercarse a grandes modelos como el *Germinal*, de Emile Zola, tan influyente en los medios libertarios, como *La jungla*, de Upton Sinclair, o *El talón de hierro*, de Jack London, por no hablar de otros ejemplos próximos como los de el Blasco Ibáñez de *La bodega* o el Baroja de *La lucha por la vida*. La literatura de "mensaje libertario" de la familia Montseny-Mañé y de tantos otros escritores afines, entronca más bien con los folletines socializantes del siglo XIX, tan atractivos para obreros autodidactas, valiosos seguramente para incidir en sus inquietudes primarias, pero sin duda carentes de cualquier valor que no sea el sociológico.

Las suyas no difieren una pulgada de las escritas, unas décadas antes, por sus padres. Son novelas sencillas y baratas, asequibles para trabajadores que hacen sus primeras letras, de venta militante, espejo idealista en el que se quieren mirar la gente "consciente", con situaciones en las que el bien y el mal se distinguen tan claramente como la noche y el día, idóneas sin duda en el ambiente en el que surgieron, pero irre recuperables desde cualquier posición crítica. Inmersa en este mundo de la "contracultura" ácrata, Federica se sintió como una "trabajadora intelectual", una productora de novelas "ejemplares", un quehacer sobre el que se contempló un tanto autocríticamente en 1938, cuando en plena guerra civil en el prólogo para *La indomable* —evidentemente, ella misma imaginada—, habló de su obra «juventud, de egolatría por tanto, empapada en mí misma, con fidelidad angustiada a mis problemas, mis inquietudes, al pasado vivo de mi infancia, de mi adolescencia, de una plenitud que comenzaba solamente».

Durante el período que va entre 1923 y 1929, Federica se ocupará con cierta predilección de la cuestión femenina, tanto en sus artículos —que luego convertirá en folletos— como son «La mujer», «Problema del hombre» y «El Problema de los sexos», como en algunas de sus novelas más elaboradas, este es el caso *La Victoria*, que se presenta como una obra «en la que se narran los problemas de

orden moral que se presentan a una mujer de ideas modernas», y que tendrá una segunda parte en *El hijo de Clara*. También se puede encontrar una amplia ilustración de sus concepciones sobre este tema en otras novelas suyas de tintes biográficos como *La indomable*.

La mujer libertaria

También aquí funciona el hilo de la continuidad: Federica no tiene otro horizonte que el Teresa Mañé. Al igual que en sus novelas no revela interés por ningún análisis concreto, por los datos objetivos, ni tan siquiera en cómo se plantea el problema en los propios rangos militantes en los que es reconocida como una excepción («los tiene como un hombre», decían los militantes). Sus planteamientos se desarrollan en un terreno primordialmente especulativo y no es difícil encontrarles aspectos marcadamente contradictorios. Así por ejemplo, mientras que en algunos momentos parece tener una opinión muy desfavorable de la mujer, a la que le atribuye un espíritu gregario que se opone al activismo social de los hombres y manifiesta claramente que le corresponde a éste el papel central en la lucha emancipatoria que, por sí misma, solventará sus problemas (ya que, no duda, el anarquismo liberará al individuo tanto hombre como mujer), en otros casos afirma que «el hombre ha de mantenerse al margen de nuestras discusiones, cuando estas sólo atañen al problema exclusivamente femenino. Es decir, cuando se trata de determinar las inquietudes, las nuevas modalidades, las nuevas formas de existencia moral y social femeninas».

Tildada fácilmente de “feminista”, podemos decir que este adjetivo le cabría, si acaso, *malgré elle*. No aceptaba ninguna premisa del feminismo activo; así por ejemplo lo de conseguir el voto femenino le parece abominable: «¡Gobernar, he aquí toda la idealidad, toda la ética, todo el valor, porque las pobres nunca han sido ni serán feministas, ni las dejarían serlo!». En el caso hispano es mucho peor, ya que «en realidad no existe feminismo de ninguna clase, y si alguno existiera, habríamos de llamarlo fascista, pues sería tan reaccionario e intolerante, que su arribo al Poder significaría una gran desgracia para los españoles». Empero, dentro de este rechazo se desarrollan ciertas matizaciones. Federica había ya mostrado una gran admiración por feministas “independientes”, como lo fueron las populistas rusas que ofrecían su vida para atentar contra el zarismo o por Isadora Duncan, sin olvidar el respeto que tenía por Margarita Nelken, y en algún momento aboga por un feminismo «racional y humanista» en una disyuntiva que plantea en los siguientes términos: «Igualdad absoluta en todos los aspectos para los dos: independencia para los dos; capacitación para los dos; camino libre, amplio y universal para la especie toda. Lo demás es reformismo, relativista, condicional y traidor en unos; reaccionario, cerril, intransigente y dañino en otro ...¿Feminismo? ¡Jamás! ¡Humanismo siempre! Propagar un masculinismo es crear una lucha inmoral y absurda entre los dos sexos, que ninguna ley natural toleraría».

En otra ocasión, subraya dos elementos de superación para el problema “humano”, el primero es el amor que «ha de ser siempre superior a nosotros, porque es la superioridad y superación de la vida futura y de todas las futuras vidas. Y toda mujer y todo hombre habría de rechazar, ha de rechazar, todo amor

que no representa en sí mismo y en sus frutos, superación». No admite por lo tanto el *amor libre* que considera grosero y materialista, porque el sexo sin amor resulta «deleznable». Sin amor «la vida se empobrece». El amor es igualmente perjudicado por la incorporación de la mujer al trabajo. El segundo es el problema de la maternidad. Federica repite una y otra vez que una mujer sin hijo es «como un árbol sin frutos». Entiende que «la maternidad tendría que ser considerada como una de las Bellas Artes, la madre ha de ser una artista, una poetisa de la forma y de los sentimientos, y el hijo, la culminación artística, la obra legada a la posteridad, concepto verdaderamente augusto de la madre, que la colocaría en un plano sublime».

No existe por lo tanto ningún problema específico que requiera mediaciones organizativas o reivindicativas. Ella ha deseado «para la mujer la libertad que deseaba para el hombre en general (...) Cuando el hombre fuera liberado lo sería la mujer». Se trata, como en su propio caso o en el de su madre, de que la mujer tuviera «un medio independiente», a partir del cual le pudiera hablar de tú a tú al hombre. No considera –como hacen las feministas más avanzadas– que, en la realidad, el hombre –incluidos los más radicales– se opone férreamente a posibilitar las condiciones para la independencia femenina. Está persuadida que todas las mujeres podrían hacer lo mismo si se lo propusieran, y las que militan en el anarcosindicalismo podrían acceder, lo mismo que ella, a cargos de responsabilidad.

Con estos puntos de vista, resulta comprensible que se opusiera al desarrollo de la organización de las Mujeres Libres, y que, en el mejor de los casos, las tratara con indiferencia. Al igual que la actividad literaria, Federica no modificó un ápice sus posiciones sobre la mujer y cuando en los años setenta una nueva generación trató de reconstruir las Mujeres Libres, se encontraron con su rechazo más o menos encubierto.

La voz de la FAI

Bajo la dictadura de Primo de Rivera, la familia Montseny centró sus actividades en *La Revista Blanca* y en las novelas, un tanto al margen de las tareas de oposición abierta y de resistencia. Esta distanciamiento no estaba motivada por factores de prudencia –como indicaron algunos adversarios–, sino por las diferencias que subsistían entre sus inclinaciones «anarquistas sin adjetivo», pero de hecho, marcadamente individualistas, y las de la organización sindical que tenía que responder a necesidades reivindicativas mucho más amplias. Tampoco fue ajeno el hecho de que, mientras la familia se amparaba en su quehacer netamente intelectual, en la CNT primaban sentimientos obreristas y pragmáticos que le permitieron emerger a la hora de II República, como la organización más potente y mejor encuadrada del vasto movimiento obrero de la época.

Como organización implantada, la CNT sufrió una doble influencia a la hora de fijar su actuación. De un lado, el indiscutible apoyo social con que partían las instituciones republicanas, justificaba a los ojos de algunos (los firmantes del Manifiesto de los Treinta, con Angel Pestaña y Joan Peiró al frente) una orientación más a largo plazo, de preparación para batallas futuras, sin negarse en el momento en pactar alguna forma de colaboración con las izquierdas o con la

Generalitat catalana, otros (la FAI) vieron llegado el momento de acelerar la actividad revolucionara, de poner en marcha una *gimnasia* en la que las huelgas insurreccionales se hicieron práctica normal. Este dilema entre la parte y el todo iba a dividir el anarcosindicalismo en una disputa que no se cerró formalmente hasta el Congreso de Zaragoza de 1936.

En este momento, Federica se plantea otro dilema, reflexiona entorno a las diferencias entre Rusia («país mísero, país hambriento y desprovisto de la construcción íntima de principios morales y de postulados puramente del espíritu, de lo más noble y de lo más evolucionado de nosotros, sólo puede realizar esa idea rudimentaria, esa aspiración grosera del comunismo, que satisface la necesidad primaria, primitiva del cuerpo, y deja insatisfechas todas las necesidades superiores del alma y de la dignidad humana»), y la nueva España en «democracia (que) es la realización del ideal de un pueblo hartado, que puede permitirse el lujo de exigir delicadas cosas superfluas». Pero, el horizonte no parece claro: «... la tragedia y a la vez la fortuna es que cuerpo y espíritu y los grandes orgullos del alma satisfechos dejan el estómago vacío». Y concluye: «Ni Rusia ni España, con sus dos ensayos dispares y sus dos realizaciones antagónicas, podrán estacionarse».

Se trata de una vía que trata de no comprometerse con ninguna de las dos grandes tendencias, de mantener un equilibrio como personalidad más allá de las disputas, oscilando entre el faísmo y los *trentistas*, de Joan Peiró en particular. Así lo explicará en uno de sus artículos: «Siempre he pensado, sin hallarme embuída de ese famoso fatalismo o determinismo ideal de Kropotkin, que en el mundo las cosas vienen todas por su paso. Siempre he confiado, con una confianza inalterable y serena, que todas las ideas que concibe la mente humana, que todos los principios y formas de vida que alcanzan categoría de universalidad en el pensamiento humano, se realizan (...) Esto me da cierta tranquilidad de espíritu (...) pero como soy de un carácter esencialmente inquieto y dinámico, ello me estimula y me da esa hermosa fe, grave y profunda de los creyentes y de los mártires. Tampoco pertenezco a la raza de los místicos, ni creo que el martirio sea mi vocación propia. Contrariamente, a esa fe se une una tendencia más o menos peligrosa a la violencia y a las impacencias espoleantes».

Se trataba por lo tanto de que el ideario anarquista se fuera imponiendo gradualmente, aunque la decepción de las masas y las acciones ejemplares de los faistas, la animan a plantear la cuestión de la quiebra de las instituciones —la revolución— no coja al movimiento desprevenido. Con esta posición se emplea a fondo como agitadora de la CNT entre 1932 y 1933. Predica una revolución que será «obra colectiva de todos» y que comenzará en el campo para extenderse luego por las ciudades, siempre animada por una minoría de «hombres» en los que «cuando están en la calle, sólo cabe la solidaridad». Está claro, ha optado por Durruti, García Oliver y Ascaso, y cada vez se mostrará más dura con los *trentistas* y más ardiente radical, sin embargo en su interior anidan las *dos almas* de la anarquía: la posibilista y la rupturista.

Su evolución organizativa coincide con momentos históricos claves: hasta 1931 no ingresa en la CNT, y hasta 1936 no lo hace en la FAI. Entre ambas fechas, Federica combina una especial atención por la definición práctica de la alternativa comunista libertaria con una mayor entronización en las *alturas* del movimiento.

Como ideóloga, su voz se manifestará ante cada acontecimiento como una de las más autorizadas. Se le escuchará defender el abstencionismo electoral con ocasión de las legislativas de 1933, también será la principal opositora a la tentativa de unificar el movimiento obrero en la Alianza Obrera: no hay nada que hablar con los marxistas. En el transcurso del Congreso de Zaragoza, en vísperas de la guerra civil, será, junto con el doctor Isaac Puente, una de las principales animadoras de las ponencias en las que se detalla minuciosamente el futuro comunista agrario. Un comunismo que debía tener la libertad individual como principio motriz, que, obviamente, prescindiría del Estado. Su punto de apoyo no son los sindicatos sino las *comunas libres* y la libre federación entre los productores asociados y los municipios. No hay en todo su planteamiento ninguna reflexión táctica, nada que hable del ascenso del fascismo y de su concreción nacional, nada sobre el resto del movimiento obrero, sino que se trata nada menos de «responder a los afanes de todos los corazones, a la evolución moral y científica de la humanidad, (y) responde a la tradición de la especie humana, porque en un régimen de interés común vivía la gente antes de venir a perturbarla los sacerdotes, los generales, los caudillos, los jefes y los ambiciosos».

Una ministra que no lo quería ser

El estallido del levantamiento militar-fascista coge a Federica tan desprevenida como a la mayoría de la izquierda. Como tantas otras mujeres, se batió en sus barricadas hasta que la organización la reclamó como una autoridad que debía de responder a una situación excepcional. La guerra había provocado una revolución cuyo *centro espiritual* era Barcelona; los anarcosindicalistas se convirtieron en la fuerza dominante en buena parte del campo republicano. Empero, su poder no era reconocido; la administración seguía estando a nombre del Gobierno del Frente Popular, al que la CNT-FAI eran ajenas...

Federica, junto con otros dirigentes libertarios, formó parte del *petit comité* que tuvo que decidir el rumbo del movimiento, al que le vieron exclusivamente dos alternativas: o efectuar un «golpe de Estado» al «estilo bolchevique», o restaurar el Gobierno frentepopulista, con el que la CNT había mantenido graves diferencias. En ningún momento se plantea una alternativa con el conjunto del movimiento obrero, ni la posibilidad de un sistema de mayoría democrática, por lo que entre la *dictadura anarquista* y el gubernamentalismo, escogieron lo segundo, porque, dirá la misma Federica, «no querían caer en el descrédito en el que cayó el Partido Bolchevique. No había otra opción: de una manera u otra, teníamos que dejar circunstancialmente, parte de nuestra ideología».

Desde este momento se abre un cisma entre los fines anarquistas y los medios *circunstancialistas*. Por un lado, su extensa y creativa base social trató de compartir la guerra con la creación de colectividades autogestionadas y de otro, su cuadro rector trató de adaptarse como mejor supo al proceso de reconstrucción gubernamental, tratando de neutralizar las tentativas de otras formaciones, en particular del PCE, por arrinconar al anarcosindicalismo. Nadie vivió con tanta tensión como la CNT-FAI la dualidad de poderes, de dinámicas, una para abajo –la colectivista– y otra parte arriba –la *circunstancialista*–, y posiblemente nadie

lo sufrió tanto personalmente como Federica cuya presencia en el gobierno de Largo Caballero fue una condición *sine qua non*, impuesta por los demás candidatos anarquistas para aceptar. En un análisis ulterior, ella misma explica el hecho histórico como una encrucijada personal y familiar:

«Hija de una familia adherida al anarquismo desde muchos años, descendiente de una dinastía enemiga del autoritarismo (...), mi entrada en el Gobierno no tenía por fuerza que significar algo más que un simple nombramiento de ministro. Para nosotros, que siempre habíamos batallado contra el Estado; que siempre sostuvimos que el Estado no podía llenar ningún objetivo; que las palabras 'Gobierno' y 'Autoridad' significan la negación de toda posibilidad de libertad para el individuo y los pueblos, nuestra incorporación en calidad de organización y como individuos, a un programa de Gobierno, sólo podía significar un acto de osadía histórica de fundamental importancia o una corrección teórica, a la vez que táctica, de toda una estructura y de un largo capítulo de la historia (...). Fue algo que me obligó a realizar un enorme esfuerzo y me costó muchas lágrimas. Y yo acepté. Acepté vencíendome a mí misma... Fue de ese modo como entré a formar parte del Gobierno y me trasladé a Madrid...»

La polémica quedó así abierta (de hecho, no se ha cerrado todavía), y Federica volvió —no sin sentimientos contradictorios— una y otra vez al asunto. Llevó su pasaje por el Ministerio de Sanidad de la mejor manera que supo, tratando de ser al máximo consecuente con sus afanes reivindicativos y procuró «... prevenir las enfermedades para no tener que curarlas (...). En Asistencia Social, que era donde mejor y más podía trabajar de acuerdo con mis ideas y con mi interpretación de los hombre y las cosas, pretendí hacer la obra rehabilitadora, la obra reconstructora y la obra moralizadora de las relaciones humanas. Pretendí arrinconar para siempre el espíritu cristiano que es humillación, que es resignación, que es mutilación de la personalidad humana. Pretendía infundir confianza, crear confianza en sí mismo en los pobres, en los defectuosos, en los miserables, en los desvalidos física y materialmente». La pregunta natural que surge de todas estas intenciones es obvia, ¿se podían desarrollar bajo en el marco de Estado? Y si la respuesta es afirmativa, ¿qué quedaba de todo el bakuninismo que proclamaba que el Estado estaba maldito?

La respuesta que se suele dar es que, a pesar de los obstáculos que, obviamente, le puso la burocracia y de la escasa dotación económica de su Ministerio, se está de acuerdo en valorar muy altamente el hecho de que legalizara el aborto, y que facilitara el conjunto de las tareas de las organizaciones de mujeres. Pero Federica fue más allá de justificar una actuación coyuntural, explicó en medio de las polémicas que el Gobierno en que participaba «ha dejado de ser una fuente de opresión contra la clase trabajadora, así como el Estado no representa el organismo que separa la sociedad en clases. Y ambos dejarán aún más de oprimir al pueblo con la intervención en ello de la CNT». Esta idea, de claro sesgo socialdemócrata, la llevó a descalificar los esfuerzos de las colectividades y a tratar de buscar un *modus vivendis* con el PCE. Es clarificador en este sentido su intervención en los acontecimientos de mayo de 1937, cuando su prestigio sirvió para desmovilizar a los trabajadores. Habló de una paz sin vencedores ni vencidos que no podía de ningún modo garantizar, y que los hechos negaron a continuación. Sería después, ya en pleno gobierno de Negrín, cuando volvió a recuperar su

habitual actitud desafiante denunciando la desaparición de Andreu Nin, clamando que la «CNT y la FAI tienen el derecho de plantear al pueblo español este dilema. España es un pueblo que ha demostrado que sabe morir por su libertad. ¡Ni Roma, ni Berlín, ni Moscú!».

Después de perder la revolución se perdió la guerra, y también correspondió a Federica teorizar en libros y artículos sobre el por qué de ambas derrotas. Sus razones pueden resumirse así: la guerra se perdió en el terreno militar porque Franco contaba con los medios técnicos más potentes, con un ejército profesional y con el apoyo del eje Berlín-Roma, amén del más encubierto del capitalismo internacional... Todo, escribirá, «fue independiente de nuestra voluntad. Si todo el mundo nos hubiera ayudado, si todos los que tendrían que habernos ayudado lo hubieran hecho, no habríamos perdido», pero la República tuvo que enfrentarse a un boicot internacional, a la cobardía de sus amigos. Otra cosa hubiera sido si en su lugar hubiera existido «... una República federal, una República verdaderamente socialista que hubiera emprendido las reformas fundamentales, (entonces) es muy posible que esta República hubiera podido vivir».

Su balance se orienta hacia los factores externos, hacia las condiciones objetivas, mientras que sus propias responsabilidades quedan resguardadas. En este sentido, escribe: «... Desde el punto de vista de las ideas, el anarquismo no tiene nada que rectificar (...) Pueden y deben, eso sí, esforzarse en extender su radio de acción y de influencia entre todas las clases de la sociedad, ampliando sus métodos y dando multiplicidad a sus tácticas, organizando su enorme fuerza espiritual y trabajando con la psicología de las multitudes. Al lado del filósofo, del revolucionario, del místico, del vengador, del militante obrero, han de crearse y adquirir fuerza y desarrollo la figura humana del organizador y la personalidad colectiva de la organización, que consigan realizar, por etapas, en constante progresión ascendente, el ideal anarquista, resumen y síntesis de los anhelos y las posibilidades vitales –moral y políticamente hablando– de la humanidad moderna».

Después de ...

El exilio fue para Federica, como una buena parte de los republicanos españoles, un verdadero *vía crucis*. No consintió en marchar a América Latina, donde sin duda hubiera estado más segura y conoció los avatares más dramáticos durante la ocupación nazi en un suelo que se había mostrado ya bastante ingrato con los españoles refugiados y no digamos con los anarquistas. Sobrevivió con su familia después de mil avatares para emerger como la figura más relevante del anarquismo en el exterior y vivió en primer plano las maniobras políticas de los gobiernos republicanos en el exilio, pendientes de un pronto restablecimiento de las libertades en España como consecuencia de la victoria militar de los aliados. No obstante y como es bien sabido, las potencias vencedoras desconfiaron de una República con sus alas comunistas, socialistas y anarquistas y no estaban para descoyuntar a su Ejército y a su clase dominante en un país atravesado por gravísimas desigualdades sociales. El fin de esta esperanza –compartida plenamente desde las filas cenetistas– agravó todavía más la crisis interna de un

movimiento que ya había conocido la división antes y durante la guerra, y que se enfrentaba ahora al simple y terrible dilema de la supervivencia.

Partidaria de la colaboración con los políticos primero, retraída a la fracción *antipolítica* junto con su compañero, Germinal Esgleas, Federica se mostró desde esta óptica como una dura adversaria de las aventuras guerrilleras de militantes tan capacitados como Facerías y Sabater, y se centró en una línea oficial que acabó siendo reconocida como *federiquismo* en los medios políticos de la oposición. Había que mantener las tradiciones, los principios *inalterables*. Con este planteamiento, Federica participó desde Toulouse como una autoridad moral e intelectual opuesta a todos los posibilismos y disidencias, consiguiendo mantener a su alrededor el núcleo duro y tradicional del anarquismo hispano, con unas premisas que, por ejemplo, le enfrentaron en mayo del 68 –y directamente en septiembre– a Daniel Cohn Bendit y a otros representantes del neanarquismo con ocasión del Encuentro Libertario de Carrara (Italia). Reapareció con los mismos criterios de ortodoxia al principios de la llamada *transición política*, en un momento –efímero– en que todo parecía indicar que el renacimiento libertario era imparable.

Pero los tiempos de la *gran CNT* ya eran cosas del pasado, el presente se presentaba ahora con nuevas complejidades y el propio ideario era libérrimamente interpretado por las nuevas generaciones, y Federica, aunque mostrando una vitalidad sorprendente para su edad augusta, persistió en sus esquemas. Se fue apartando progresivamente del escenario para escribir la primera parte de sus memorias, con el título optimista de *Mis primeros cuarenta años*. Finalmente se replegó con sus recuerdos a su hogar de Tolouse, donde siguió todavía recibiendo visitas de amigos e historiadores hasta muy recientemente. En una de sus últimas intervenciones públicas al comentar la victoria electoral *felipista*, dijo con un fresco toque proudhoniano: «Los socialistas no han tomado el poder; ha sido el poder el que les ha tomado a ellos».



Trabajar o no... pero vivir

Daniel Raventós y Rafael Gisbert

«El derecho de cada uno a un mínimo de existencia no parece precisar de otro título que la simple cualidad de miembro de la sociedad». René Passet.

Las dimensiones del paro son espectaculares. La lacra del paro produce otras. La pobreza es una de ellas, quizás la más importante. En una economía en donde el único trabajo reconocido es el que produce ingresos, no podía ser de otra forma.

Una de las propuestas tradicionales de la izquierda —en el sentido más laxo que pueda caber— para hacer frente al paro ha sido la reducción de jornada. Se trataba de repartir el trabajo entre toda la masa laboral disponible o, en forma más breve y afortunada, «trabajar menos para trabajar todos». Esto era, con el añadido de «no perder derechos y condiciones laborales adquiridos», algo que apenas nadie discutía dentro de la izquierda. Era bueno y por tanto deseable. Ahora, a principios de 1994, hay una tasa de paro en el Estado español de casi el 25%. En estas condiciones tan especiales, ¿la reducción de jornada cumpliría el mismo papel que tan indiscutidamente se le asignaba hace 5, 10 o 15 años? Tenemos muchas dudas.

Para evitar posibles discusiones donde no las hay (al menos con nosotros) queremos diferenciar dos niveles de tratamiento al abordar la reducción de jornada: a) la bondad en sí de la medida, y b) la efectividad de la medida contra el paro y para la creación de puestos de trabajo. En lo que respecta a a) poca discusión puede haber entre personas de la izquierda: con igualdad de todas las otras condiciones es mucho mejor trabajar de forma obligada 35 horas que 40, 30 que 35 y 5 que 10. La polémica está en b) y a ello vamos.

En un reciente artículo firmado por P. Montes y J. Albarracín **1** se afirma: «... porque hay que dar por sentado que ni en el mejor de los casos, esto es, si se produce una reactivación de las economías, podrán absorberse significativamente las actuales cotas de desempleo...» (p. 107). Y más adelante: «... una reducción intensa y general de la jornada laboral, del orden del 20% indicado, tendría unos efectos muy amortiguados sobre el empleo, que difícilmente llegaría a crecer más de un 3 o un 4%, o entre 300.000 o 400.000 nuevos puestos de trabajo en el caso de la economía española». (p. 112). Así pues tenemos que, por una parte, una reducción del 20% (o con la existencia legal generalizada de una jornada máxima de 32 horas semanales que es prácticamente lo mismo) sólo podría aumentar un 3 o un 4% el nivel de empleo **2**; y por otra, con incrementos del PIB significativos, y muy alejados de la actualidad, no se podría lograr una absorción aproximada del paro, no ya en el espacio económico español, sino en el europeo **3** (recordemos que el artículo de PM y JA dice: «ni en el mejor de los casos»). Es como

1/ Jesús Albarracín y Pedro Montes, «El debate sobre el reparto del empleo», *VIENTO SUR*, núm. 12, noviembre-diciembre 1993.

2/ Lo que no quiere decir que no aumentase, a su vez, el paro. Con una tasa de actividad tan reducida como la del Estado español, es fácil prever un aumento del paro con tan sólo un incremento de las expectativas de generación de empleo. Es un fenómeno conocido: aumento de puestos de trabajo con aumento de paro.

3/ Por ejemplo, Emilio Ontiveros lo decía así (en *El País* del 17-12-93): «Hasta bien entrado el 1995 no es probable que las economías agrupadas hoy en la UE registren tasas de crecimiento superior al 2% y, en consecuencia, inicien un camino de reducción del paro, que se estima que puede alcanzar al final de aquel año el 11,5% de la población activa».

decir: ni en la reducción de jornada ni en el incremento del PIB **/4** hay que buscar la absorción del paro. ¿Dónde hay que buscarla pues?

Antes de entrar de lleno a la exposición del Subsidio Universal Garantizado (SUG, a partir de ahora) quizás no resulte del todo superfluo hacer un comentario referido a lo que quizás con mucha frivolidad se ha calificado de "propuestas visionarias". Hay un hecho, que cada cual valorará como le plazca: muchas buenas (posiblemente) propuestas reformadoras han merecido rápidamente la desconsideración por el simple hecho de evaluarlas como demasiado estrambóticas, antes incluso de entrar a considerar su deseabilidad. Toda esta parrafada viene a cuento por la convicción de que la izquierda no estamos, en general, por lo que hace referencia al paro, muy sobrados de razones (a no ser que se considere que es una "razón" la creencia de que sólo una revolución socialista podría acabar con el capitalismo y, en consecuencia, con el paro **/5**) para mostrarnos excesivamente despreciativos **/6**. Se corre el riesgo, es verdad, de perder el tiempo con algunas propuestas delirantes. Hay un costo mayor: el de no tener en cuenta propuestas muy interesantes.

Algo más aún antes de entrar en materia. Lo que es económica o políticamente viable depende en parte (desgraciadamente sólo en parte) de lo que es éticamente deseable. El SUG creemos que supera este importante escollo. No lo superaría, por ejemplo, un proyecto éticamente deplorable del tipo: "Los hombres de 25 a 50 años tendrán el trabajo asegurado y cobrarán más que cualquier otro segmento de la población". Pero quizás nos estamos avanzando demasiado.

Una renta para toda la población

Seguiremos este esquema. Primero definiremos el SUG y comentaremos algunos componentes que entran en la definición. A continuación haremos alguna distinción del SUG con respecto a otros subsidios. Después pasaremos revista a algunas objeciones: ¿quién trabajaría en una sociedad en donde estuviera vigente el SUG? ¿Se puede hablar seriamente de su viabilidad económica? ¿Y de la viabilidad política? Finalmente nos detendremos en algunas consideraciones sobre la justicia del SUG y, más en general, sobre el concepto de trabajo; así como sus relaciones con otros temas como la inmigración y la división sexual del trabajo.

4/ No queremos cuestionar el hecho de que un incremento determinado del PIB pueda producir un crecimiento del empleo e incluso una reducción del paro; pero sí cuestionamos que el paro actual pueda ser absorbido en su casi totalidad por el sólo crecimiento del PIB. No solamente se precisarían unos incrementos grandiosos y sostenidos del PIB que rallan con la fantasía sino que, tan importante o más que lo anterior, no serían deseables desde un punto de vista ecológico. Y seguramente no sólo desde este punto de vista.

5/ No es nuestro deseo entrar en tan intrincado problema, pero sí dejar tan sólo apuntadas tres consideraciones: 1) que una revolución socialista pudiera acabar con el capitalismo no demuestra que también acabaría con el paro; 2) que se puede ser completamente contrario al capitalismo y ser partidario de reformas que no lo ponen en cuestión (y, en consecuencia, no somos de la opinión según la cual «lo que mejora la situación de los más desfavorecidos en el capitalismo lo ayuda a sobrevivir» o rotundidades por el estilo); 3) que se puede compartir una misma propuesta reformadora por parte de quien desea un cambio revolucionario y de quien desea el cambio reformista, en sus diferentes y variadísimas visiones.

6/ Y aunque tuviéramos muchas razones e ideas contra el paro, no habría motivo para infravalorar otras propuestas nuevas. Muy resumidamente, las ideas «actuales» contra el paro, desde una perspectiva de izquierdas en general, son: 1) reducción de jornada (esta propuesta tiene variantes, por ejemplo, reducción de jornada en los trabajos del sector concurrencial, con compensación total o parcial mediante el llamado "segundo cheque"); 2) creación de empleos de utilidad colectiva; 3) el SUG (que, a su vez, también tiene variantes de nombre y de concepción; ver, por ejemplo, la propuesta de Yoland Bresson, en *Le Monde diplomatique* de febrero 1994, de una renta de existencia o de ciudadanía. Este artículo es además interesante por el análisis del valor del tiempo).

En nuestra nación y en el resto del Estado español el tema no ha sido debatido más allá de círculos muy reducidos. En otros lugares no es así. Hay quien remonta los orígenes de una "renta de existencia garantizada" al año 1902, con la pequeña obra de Emile Pacault titulada *La fin du chômage par le partage du travail* **7**. Pero es en los últimos años cuando la cuestión ha sido considerada de forma amplia. Como decíamos al principio, el aumento espectacular del paro y de la pobreza ha sido una de las causas.

Hay que dejar también claro que propuestas de SUG o similares, aunque mayoritariamente provenientes de la izquierda, pueden ser lanzadas del lado derecho. Si acaso, las propuestas de este lado han quedado reducidas a sectores intelectuales y académicos **8**, a diferencia de las propuestas de la izquierda que han trascendido en algunos Estados a ese pequeño círculo. Las motivaciones, superfluo es apuntarlo, se diferencian notablemente según el lado geográfico de la propuesta. Con todo esto queremos bien claro que lo que sigue es, a lo sumo, una particular manera de enfocar el SUG; pero en donde no se dice nada de interés que no haya sido escrito previamente por otros **9**.

El SUG es una renta que recibe toda la población **10** independientemente de toda otra consideración que no sea la de la edad (es decir, hasta 18 años, por ejemplo, x ; a partir de esta edad $x + y$, siendo y una cantidad no muy diferente de x), renta que permite cubrir las necesidades básicas. Lo recibe quien tiene trabajo y quien no, quien tiene medios de producción y quien no, quien es hombre y quien es mujer... es decir, toda la población, con la única consideración ya apuntada de la edad. Aquí hay muchos aspectos que precisan algunos comentarios.

"Necesidades básicas" es un concepto escurridizo. Tiene un componente fijo y otro variable (otros preferirían decir "natural" e "histórico", respectivamente). Sin entrar en complicaciones: hay necesidades que son fijas o ahistóricas **11** (el alimento, el refugio, la vestimenta...), hay otras que son variables o históricas (electrodomésticos, hábitos culturales...). Para lo que aquí interesa, con necesidades básicas queremos comprender, dando una oportunidad a la intuición: comer tres veces al día, tener un techo, desplazarse por la ciudad o comarca con transporte público, una pequeña cantidad de bienes de ocio (libros, cine...).

"Lo recibe toda la población": es decir, quien trabaja cobra, además del importe del SUG, el salario correspondiente a la actividad laboral de que se trate. Esto parece algo contraintuitivo, pero recordemos que estamos hablando de un subsidio universal. Hay otros subsidios selectivos: según los niveles de renta, la situación laboral... Son subsidios que acostumbran a englobarse dentro de la consideración según la cual para tener acceso a

7/ *Le Monde diplomatique*, diciembre 1993, p. 15.

8/ Por ejemplo, el impuesto negativo preconizado ¡nada menos! que por el jefe intelectual de los monetaristas, Milton Friedman. Este impuesto negativo funcionaría (se puso en práctica en los años 70 en Nueva Jersey) de la siguiente manera: definido un nivel mínimo de renta necesario para subsistir, quien ganase por debajo de él recibiría una asignación del Estado.

9/ Un buen número de lecturas de estos "otros" han sido sugeridas y proporcionadas muy amablemente a los autores de este escrito por María José Aubet, con la cual hemos mantenido también alguna conversación útil (para nosotros mucho más que para ella) sobre lo que aquí nos llevamos entre manos.

10/ Muchos autores se refieren a la población del conjunto de la UE, otros, los menos, a las poblaciones de cada Estado.

11/ Es cierto, por otra parte, que estos componentes fijos de las necesidades básicas también sufren variaciones a lo largo de la historia. Ahora bien, con el carácter de fijo se quiere subrayar que, independientemente de la época histórica, siempre hay que comer, vestirse, cobijarse... aunque los componentes materiales del cobijo o de la dieta varíen enormemente.

No queremos entrar aquí en complicaciones adicionales como la que representa el problema según el cual quien no tiene determinados niveles de renta, y dando por supuesto que estamos hablando de la zona geográfica que nos ha tocado vivir, no puede acceder al disfrute de mucho tiempo libre.

ellos se «han de cumplir ciertos requisitos económicos». La experiencia cercana a estos tipos de subsidios –implantados en algunas comunidades autónomas– permite un balance muy crítico. Sin ánimo de ser exhaustivos, puesto que hay estudios muy serios al respecto /12, se puede afirmar que algunos de los defectos de esta experiencia son: 1) el control hacia los posibles beneficiarios es muy grande, lo cual tiene como efecto colateral el que alguna gente susceptible de acceder a esta renta mínima se retraiga; 2) complejidad burocrática; 3) sustitución de otros procedimientos más tradicionales de beneficencia.

¿Quién trabajará con el SUG?

Una objeción frecuente a la implantación del SUG es la de que sería un gran desincentivador del trabajo. Poca gente querría trabajar si tuviera la oportunidad de vivir, estrechamente es cierto, sin necesidad de tenerlo que hacer. Consideremos de cerca el asunto.

De una manera muy general esta argumentación, «la implantación del SUG es inviable porque acabaría con la motivación para el trabajo», entra dentro del grupo al que Albert Hirschman llama tesis del riesgo /13. Podríamos argumentar que el SUG no es que sea una reforma no deseable, pero perdemos con él algo máspreciado que lo que ganamos (la táctica de “un paso adelante y dos atrás”): esto es lo que ocurriría con la pérdida del incentivo para que la gente trabajase. Mostrar que la implantación del SUG acarrearía una desincentivación del trabajo entra dentro del esquema argumental de la tesis del riesgo es sólo mostrar eso; no supone demostrar la falsedad del argumento.

Pero hay más. Para justificar de forma mínimamente convincente el argumento que para simplificar llamaremos “SUG *versus* trabajo” habría también que demostrar que todo el mundo tiene unas preferencias iguales o muy similares. Extremo que es lo mismo que demostrar que todo el mundo (es decir, todo el conjunto de la población afectado por una posible implantación del SUG) valora de forma igual el trabajo, el tiempo libre y el consumo. Demostración que nadie, hasta donde nos llega la información, ha osado intentar. Es más razonable (y, si se nos apura, más empíricamente contrastable) suponer que hay colectivos que valoran más el consumo, otros el tiempo libre y otros el trabajo. Por lo tanto, no es muy especulativo suponer que habría gente que preferiría sacrificar unas horas al día de ocio para trabajar a cambio de más poder adquisitivo (lo que a su vez le permitiría un mayor consumo y el acceso, antes cerrado, a otro conjunto de posibilidades de ocio). ¿No es eso lo que ocurre, al menos parcialmente, con las horas extras? Hay gente que las hace no por estar pasando unas estrecheces económicas especiales (aunque también puede ser el caso) sino para poder adquirir determinados bienes que con su solo salario no sería posible. Con el pluriempleo pasó en su momento algo similar.

La viabilidad del SUG

Quien no comparte los criterios económicos y sociales dominantes y vigentes, puede caer en el error que, a nuestro parecer, significa el pertrechamiento en el mundo de los valores. Los valores no se demuestran. Pueden ser, en consecuencia, fácil pasto de la comodidad intelectual. Dicho lo cual, discutible como casi todo, será fácil convenir que si a unos buenos valores les añadimos unas razones bien fundamentadas, todo el conjunto sale

12/ Por ejemplo, los materiales debatidos en las *Jornades de debat sobre la renda mínima: protecció i inserció*, organizados por la Comissió Obrera Nacional de Catalunya, realizadas en Sabadell el 25 y 26 de mayo de 1993.

13/ Albert O. Hirschman, *Retóricas de la intransigencia*, FCE, 1991. La tesis del riesgo definida de una manera general sería aquella según la cual un cambio propuesto no es que sea indeseable en sí mismo, pero implica unos costos o unas consecuencias que sí son inaceptables.

ganando: valores y razones. Todo ello quiere decir aquí que aunque no sería suficiente la demostración de la inviabilidad práctica del SUG para renunciar a su defensa, si además se pueden alegar razones de su viabilidad, los valores no salen perjudicados. Todo lo contrario. De esto tratamos en lo que sigue de forma inmediata.

La viabilidad del SUG puede descomponerse en la económica y la política. La económica puede descomponerse, a su vez, en dos apartados: la financiación del SUG y la dinámica de una economía en la que existiera este subsidio. La verosimilitud económica tiene cierta prioridad lógica ya que si el SUG no fuera mínimamente viable económicamente no tendría mucho sentido buscar la viabilidad política.

Nos centraremos ahora en la viabilidad de financiación. Tomaremos prestado un pequeño estudio aportado por René Passet y referido al Estado francés /14. Supongamos un SUG de 1.000 francos al mes para toda persona de 0 a 20 años, y de 2.000 /15 más allá de esta edad. Una pareja con dos menores tendría pues una renta de 6.000 francos franceses. Teniendo en cuenta la estructura de edad de la población comprendida dentro del actual Estado francés, el coste anual sería de 1,164 billones de francos en el año 1991. Ahora sería necesario restar partidas presupuestarias que con la implantación del SUG serían innecesarias, es decir, la protección social tradicional (con excepción de las prestaciones por enfermedad y alguna otra). Sumando la implantación del SUG y restando estas partidas ahora innecesarias, resultaría un gasto adicional de 290.000 millones de francos, cantidad que representa aproximadamente el 4,74% del PIB de aquel Estado. Es una buena cantidad, pero no una cantidad inaccesible ni fantasiosa.

Aportemos los resultados de otro pequeño estudio /16. Según A. Przeworski «...bastarían los ingresos generales del Gobierno (en 1982) para financiar la subsistencia (la subsistencia es cuantificada por este autor en el 50% de la renta media por cápita de cada Estado) en Dinamarca, Luxemburgo, Países Bajos, Noruega y Suiza». Un puñado de Estados deberían incrementar sus ingresos fiscales menos de un 10% del PIB: «Austria, Bélgica, Francia, Alemania, Irlanda, Italia y el Reino Unido». No es un objetivo económicamente imposible.

Nos hemos estado refiriendo a las cantidades necesarias para la implantación del SUG en diversos Estados, pero no de su origen. Hay diversos estudios y propuestas: impuestos sobre las rentas empresariales no invertidas, o sobre el consumo de energía de las empresas y los particulares, o la reducción de los gastos militares, o una combinación de todo ello... No creemos que tenga mucho interés, en un artículo de estas dimensiones y características, entrar en muchas especificaciones; pero sí que debe retenerse lo que, quizás de forma intuitiva, parecía lo contrario: que la financiación del SUG es perfectamente posible en la mayoría de Estados europeos.

Pasemos ahora a lo que hemos llamado la "dinámica de una economía" con la implantación del SUG. O sea, ¿sería dinámicamente posible una economía con este subsidio? La pregunta tiene muchas ramificaciones. Una de ellas, por ejemplo, sería que, en una economía con el SUG, los salarios de los trabajos más pesados aumentarían y los de las más agradables bajarían. El razonamiento es el siguiente: para hacer un trabajo pesado, con la existencia del SUG, debería motivarse más a los posibles interesados mediante una cantidad salarial relativamente alta; para los trabajos más agradables (y, por

14/ René Passet, «Sur les voies du partage», *Le Monde diplomatique*, marzo 1993.

15/ Con una cantidad así, es cierto que «hará falta imaginar un medio para garantizar el alojamiento», en palabras de Gilles Gantelet («Jalons pour un véritable revenu européen de citoyenneté», *Tranversales*, document n. 3, mayo 1992).

16/ Adam Przeworski, «La viabilidad de los subsidios universales en el capitalismo democrático», *Zona Abierta*, núm. 46-47, enero-junio 1988.

tanto, con más gente potencialmente susceptible de quererlos realizar) el incentivo no tendría que ser tan alto /17. Otra ramificación: ¿las empresas tendrían más o menos incentivos para invertir? La respuesta a esta pregunta tiene a su vez relación, entre otros, con el origen fiscal de los fondos que financiarían al SUG. Además, la viabilidad dinámica de una economía en la que el SUG estuviera implantado dependería mucho más de otros factores que del propio SUG. Así, pues, la respuesta a la viabilidad dinámica o no de una economía con SUG es difícil de dar, dadas las pocas evidencias empíricas al respecto (por definición).

No diremos mucho sobre la viabilidad política, la cual se puede ver al menos de dos formas: el SUG como «paso previo, o una vía, al comunismo» /18 o como medida interesante en sí misma. Sobre lo primero, de menor interés a nuestro parecer, la conclusión de Erik O. Wright es que es necesario un «socialismo débil» para que el SUG funcione «incluso en los supuestos económicos más benévolo (especialmente el supuesto de que la propensión de los capitalistas a ahorrar o invertir no resultaría afectada por el subsidio universal)». Más interés tiene la segunda forma. El mismo autor afirma que «la progresividad de las reformas en el capitalismo puede ser juzgada por tres criterios principales: 1) ¿Mejora la reforma en sí y por sí la vida de aquellas personas que más sufren bajo el capitalismo? 2) ¿Aumenta la reforma el poder de los trabajadores con relación a los capitalistas? 3) ¿Aumenta la reforma la probabilidad de que se den transformaciones más progresivas en el futuro?» /19. Y, en lo que se refiere al SUG, se contesta que sí a los tres interrogantes.

A nosotros nos parece un tanto arriesgada la afirmación triple. Nos quedaríamos más cómodos contestando que sí a la primera y con un «no sabemos» a las otras dos, (si bien creemos que hay buenas razones en favor de una respuesta también afirmativa a la segunda). Pero eso ya es mucho.

Nos gustaría, de todos modos, hacer alguna reflexión más general respecto a la viabilidad política o del realismo del SUG, que daremos aquí como expresiones sinónimas. Quizás se añadan más problemas de los habituales por el carácter polisémico de las palabras “realista” y “real”, pero nos parece que el realismo no depende, casi por definición, de la bondad o no de una propuesta, sino de la forma como la ven los posibles interesados. Por ejemplo, no sabemos si el fundamentalismo islámico es realista o no, pero evidentemente es real. Sin fuerza o fuerzas sociales que luchen y asuman un objetivo —el SUG, en nuestro caso— se hace difícil el admitir la posibilidad de su materialización. En este caso, el SUG, como muchas otras reformas, puede ser una gran idea, pero idea sin posibilidad de hacerse realidad. Sea dicho de paso: ¿es muy realista, por otra parte y pongamos por caso, la reducción de jornada sin pérdida de condiciones y salario? Sin fuerza social que la asuma activamente, no.

Otro registro tiene en cambio la crítica desde posiciones socialistas radicales a la falta de viabilidad política del SUG. No es una crítica muy pertinente del modelo. ¿Por qué? Porque «se debe reconocer que los argumentos de las revoluciones socialistas tampoco tienen una gran verosimilitud política en los países capitalistas avanzados» /20.

17/ Contra este argumento hay quien ha opuesto una conocida objeción: la diferente distribución de talentos, aptitudes y preparaciones. Dejamos tan sólo apuntada otra posible objeción: la implantación del SUG haría aumentar globalmente el salario medio, hecho que motivaría un descenso de la competitividad.

18/ Recordamos que uno de los textos más influyentes de aireamiento de la propuesta del SUG es un artículo de R.J. van der Veen y P. van Parijs titulado «A capitalist road to communism», publicado en *Theory and Society*, 15, 1987 (hay traducción castellana en *Zona Abierta*, núm. 46-47, enero-junio 1988).

19/ Erik Olin Wright, «Por qué algo como el socialismo es necesario para la transición a algo como el comunismo», *Zona Abierta*, núm. 46-47, enero-junio 1988.

20/ *Ibidem*, pág. 53, nota 7.

A lo largo de las polémicas que han tenido lugar en estos últimos años relativas al SUG o similares han surgido diversas cuestiones relacionadas con la justicia de la medida. Para simplificar empezaremos planteándolas en forma de dos preguntas: ¿Es justo que gente capacitada para trabajar no lo haga? ¿Es justo que unos trabajadores mantengan a otros que están igual de capacitados para trabajar? Empecemos a contestar por la segunda. Esta pregunta supone que el SUG está financiado por una parte de los impuestos de los trabajadores. Sin negar que puede ser así, no tiene por qué ser así: puede estar financiado por impuestos cuyo origen esté en otra parte, o parcialmente en otra parte. Pero, además, creemos que aunque así fuera esto no probaría que el SUG es injusto. Recordemos algo que ya hemos apuntado más arriba: la gente tiene diferentes preferencias por el consumo, el trabajo y el ocio /21. Si todo el mundo tiene la misma posibilidad de elegir, ¿qué hay de injusto? Esto significa que, ya contestando también a la primera pregunta, en principio cualquiera puede elegir entre trabajar (consumiendo más y disponiendo de menos ocio) o no trabajar (consumiendo menos y disponiendo de más ocio), y si por tanto alguien prefiere hacer lo que hacen otros, debe tener la posibilidad de pasarse a esta situación preferida /22. La universalidad, uno de los criterios más generalmente aceptados de cualquier concepción de la justicia éticamente fundamentada, no se rompe cuando personas más necesitadas tienen un trato más favorable; se rompe cuando personas en circunstancias iguales o muy similares tienen trato de justicia diferente. Además, la gente no tiene por qué preferir siempre lo mismo y debería poder adecuarse a sus cambios motivacionales.

La conclusión para nosotros es clara: dejando al margen problemas de realismo o viabilidad: (el mundo de lo posible), tratados más arriba, el SUG no tiene nada de injusto: (el mundo de lo deseable).

El derecho a no trabajar

Dejando bien claro que ambas medidas no son excluyentes, entre la reducción de jornada y el SUG nosotros preferimos el SUG. Ambas medidas pretenden combatir el paro, además la primera es perfectamente asumible —como es nuestro caso— por parte de gente partidaria de la segunda. Pero una diferencia fundamental entre ambas medidas es que la primera defiende el trabajo obligatorio, la segunda no. El principio de «quien no trabaja no come» tiene muchos partidarios en la derecha, así como en la izquierda. Hay que hacer alguna breve consideración sobre el trabajo obligatorio.

La ideología del trabajo da por bueno que: 1) cuando más trabaja cada uno, mejor está todo el mundo; 2) quien no trabaja, o lo hace poco, está cometiendo un perjuicio a la

21/ La teoría económica convencional supone a los individuos con un conjunto de deseos y preferencias dados (con una concepción del aparato motivacional humano que Antoni Domènech llama muy gráficamente “plano”). Por supuesto que no consideramos que esta concepción deba ser respetada, pero el detenernos ahora en su discusión nos apartaría del hilo que pretendemos seguir.

22/ Van der Veen y van Parijs ponen este largo pero muy instructivo ejemplo. «Considérese la situación análoga en la que se admite que quien prepare café para todos tiene derecho a dos tazas en lugar de una (una diferencia crucial con el caso clásico del francotirador). Si nadie quiere hacer café en dichas condiciones, es simplemente imposible dar a todos la libertad de tomar una taza (llena) de café sin hacer nada a cambio (no existe una ‘abundancia relativa’). Pero si alguien acepta libremente el trato —porque le gusta el café más que a los demás— ¿por qué habría de ser injusta la distribución resultante de las responsabilidades y las ventajas? La única condición en la cual no se satisfacen las condiciones formales mínimas de justicia es aquella en la que la persona que acepta hacer el café (aunque sea ‘voluntariamente’, es decir, sin ser coaccionada por los demás) no tiene otra alternativa, porque necesita las dos tazas de café. De ahí la importancia de un subsidio universal adecuado (...) es decir en el de que se debe ofrecer a todos la libertad real de no trabajar, aun cuando no todos se tomen esta libertad (debido a diferencias de preferencias, no de necesidades)». Los subrayados son de los autores.

comunidad y no merece ser miembro de ella, y 3) el éxito social está en el trabajo, pero además quien no tiene éxito es por su propia culpa. De esta ideología participa la derecha y alguna izquierda. Concluye A. Gorz: «Muchos de nosotros estamos profundamente impregnados por esta ideología, y no es raro que un político, de derecha o de izquierda, nos exhorte al trabajo afirmando que es por el trabajo que remontaremos la crisis precedente. Para 'vencer el paro', añade, es preciso trabajar más y no menos» /23.

Cuando la actividad que hacemos no la realizamos por ella misma, sino como medio instrumental para alcanzar otro fin es difícil que nos aporte un estado muy gratificante /24. El trabajo obligatorio entra dentro de la segunda categoría de actividades. Bajo el capitalismo el trabajo está completamente alejado de cualquier criterio parecido a autorrealización, satisfacción o felicidad. Con esto no se quiere negar el hecho evidente según el cual hay gente que siente auténtico goce en la actividad de determinados trabajos agradables, así como que también hay gente que disfruta con trabajos comúnmente estipulados como aburridos (en todo caso, esto último no puede servir como modelo a defender). Se trabaja para poder consumir, de forma instrumental, no final. El trabajo en su forma histórica concreta del capitalismo es alienación, en un sentido precisamente de oposición a autorrealización, felicidad o satisfacción. El trabajo va asociado al salario: esto no es natural, es concreto-capitalista. Todo esto es muy sabido, pero vale la pena recordarlo porque nos sirve para nuestra continuación.

En definitiva, el trabajo es en el capitalismo una carga, no un proyecto de vida libremente escogido /25. No es algo que valga la pena conservar. Cuando los trabajadores defienden su puesto de trabajo no lo hacen por la vida buena que les supone trabajar en las fábricas o en las oficinas (esto embrutece más que otra cosa /26), sino porque en el caso de no trabajar no dispondrán de los medios para adquirir las mercancías necesarias para vivir.

El SUG entra de lleno aquí: permitir lo segundo sin necesidad de lo primero. La reducción de jornada permite lo segundo acortando lo primero.

El derecho a no trabajar lo entendemos como una libertad real que se puede cambiar, y volver a recuperar, por la cesión parcial de otras libertades reales, como la de consumir. Evidentemente, la libertad real de no trabajar es compatible con la libertad real de hacerlo. El SUG pretende garantizar ambas, la reducción de jornada pretende garantizar la segunda.

23/ André Gorz, *Métamorphoses du travail*, Galilée, 1988. En *Partage*, núm. 79, marzo 1993, se reprodujo una parte de este libro y es de donde sacamos la cita. No tiene mayor importancia, pero todavía están recientes las declaraciones del dirigente del PP, José María Aznar, según las cuales «para salir de la crisis hay que trabajar más y no menos». Cinco años justos después de escritas las palabras de Gorz que hemos citado.

24/ Hemos de confesar que esta concepción tiene base en la consideración aristotélica según la cual «en general, consideramos perfecto aquello que se elige por sí mismo y nunca por otra cosa» (*Ética a Nicómaco*, CEC, Madrid, 1989, 1097a).

25/ Cogemos alguna idea prestada del proyecto de tesis doctoral de Francisco Ramos Martín que trata sobre la autorrealización en el trabajo.

26/ Y es curioso que quien acostumbra a embellecer el trabajo obligatorio de la cadena, la mina, la oficina es quien realiza trabajos de una especie mucho más gratificante. Los que lo practican, nunca (o casi).

Tampoco compartimos las virtudes que, por ejemplo, Guy Aznar (uno de los teóricos del "segundo cheque") ve en el trabajo obligatorio. Dice que «corta al individuo de la realidad» y que «suprimiendo la función social del trabajo asalariado... hay el peligro de perder uno de los medios principales de socialización». Añade: «El derecho de trabajar es un derecho del humano. El trabajo procura un sentimiento de pertenencia y de utilidad social». (Los subrayados son del autor). En *20 propositions pour redistribuer l'emploi*, que es de donde hemos sacado estas citas, Guy Aznar arremete contra el SUG y contra los subsidios desligados del trabajo. En uno de sus últimos artículos dedicados al tema («Le coeur du désaccord», *Transversales*, document n. 3, mayo 1992) hay un intertítulo que significativamente se titula «Luttes contre le Revenu Minimum Garanti». André Gorz es también muy crítico con el SUG y con todos los subsidios desligados del trabajo.

Nos parece un buen criterio el no pedir más de lo que cada uno pueda dar. Igual para las reformas. El SUG es una reforma y no hay que pedirle que aporte soluciones a problemas que no puede alcanzar.

La división sexual del trabajo, la inmigración y el SUG

El SUG puede ser juzgado en relación a varios criterios: ¿es una medida o reforma útil contra la pobreza que genera el paro? ¿Es deseable como un paso en el forjamiento autónomo del proyecto de vida buena de cada persona? ¿Ayuda a relativizar el "valor" del trabajo obligado? Estas preguntas y muchas de similares serían pertinentes para juzgar la bondad o maldad del SUG. Pero no otras. Preguntarse, verbigracia, sobre lo que el SUG podría ayudar o no a mejorar la situación de la inmigración en los Estados europeos más ricos, o sobre cómo contribuiría o no a la destrucción de la división sexual del trabajo... es exigir más de lo que puede dar /27. Nos gusta, al respecto, una de las últimas formulaciones aportadas por P. van Parijs: «... una renta a la que tiene derecho, de manera absolutamente incondicional, todo ciudadano o residente permanente. Para tener derecho a esta renta, no es necesario haber trabajado y cotizado en el pasado, ni ser demandante de empleo. Además, el montante de esta renta es el mismo para todos... sea cual sea el nivel de renta que se tenga de otra fuente, y se conviva o no con otra persona» /28.

Pero no es con definiciones más o menos afortunadas que se solucionan los problemas. Sirven, eso sí, como intenciones. Y no es poca cosa.

Volviendo a coger la cuestión de lo que cada reforma puede dar y lo que no, se nos ocurre que quien sea de la opinión según la cual el SUG sería contraproducente para la inmigración, debería demostrar que sin la implantación del SUG las condiciones de los colectivos de inmigrantes serían mejores que sin ella. Similar razonamiento debe seguirse para con la división sexual del trabajo. El SUG posiblemente no acabe con ella, la superación de tal división depende de muchas otras variables. Otro cantar sería si se pudiera demostrar que agranda la brecha de esta división: esto ya sería un buen motivo de prevención contra esta medida o reforma. Pero somos de la opinión que no es éste el caso. Al gato hay que pedirle que cace ratones no que resuelva problemas de trigonometría, al perro que ladre no que arregle escapes de gas. Al SUG, que contribuya a la solución de la pobreza creada por el paro, o que ayude a cuestionar la ideología del trabajo... pero no que defina todo un modelo de sociedad. (Hay quien piensa que el SUG ha de ir necesariamente ligado a un modelo alternativo de sociedad. Nosotros pensamos que no ha de ser necesariamente así; aunque sí opinamos que el SUG comporta algunos valores diferentes, como los que sugieren las ya mencionadas críticas a la ideología del trabajo y a la consideración según la cual el trabajo es igual a trabajo asalariado).

Para acabar sólo una reflexión. Sabemos que lo escrito aquí sobre el SUG no abarca todo lo necesario. También, que algunas partes no son tratadas con el esmero que requieren. Finalmente, que lo que sí está decentemente tratado, se nos perdonará la pretensión, es en cambio polémico. Bien, de esto se trata. Y, más interesante aún, este debate ya debiera

27/ Los autores de este artículo organizamos, durante la segunda mitad de 1993, unas tertulias que tuvieron una vida breve pero no del todo inútil en las que se discutió sobre el SUG. Los temas de la inmigración y de la división sexual del trabajo, entre otras muchas aportaciones valiosas, fueron sugeridas por los contertulios y la contertulia (una sólo). Aprovechamos para agradecerles (no son muchos: Neus Moreno, Litus, Pedro González, Joan Fradera) sus contribuciones. Este escrito sería mucho peor sin ellas.

28/ P. van Parijs, «L'allocation universelle: une stratégie radicale et réaliste pour la nouvelle Europe», *Transversales*, document n. 3, mayo 1992.

empezar a salir del pequeño círculo donde hasta ahora ha estado recluido (tanto en nuestra nación, Catalunya, como en muchas otras de Europa) para pasar a formar parte de un debate social más amplio. La razón es muy simple: pintan bastos cada vez más gordos.

De las razones que tenemos sobre la necesidad del SUG estamos muy convencidos, de su materialización —o tan sólo del interés que pueda despertar desde un punto de vista que vaya más allá del pequeño círculo— mucho menos. Con estas líneas esperamos haber contribuido un poco a ello. Hacemos nuestras estas palabras de Jean-Paul Marechal y Jacques Robin, con las que se cierra el número citado varias veces de *Tranversales*: «Si se trata a la vez de actuar y de convencer, de modificar lo real y de cambiar los hábitos de pensamiento, de luchar contra la existencia de situaciones sociales trágicas... nos es preciso sin más tardanza lanzar el debate sobre la renta garantizada». Estaría bien.

5 subrayados

Una crítica feminista de la filosofía actual

La filosofía contemporánea desde una perspectiva no androcéntrica

Alicia Puleo (coord.)

Madrid, Secretaría de Estado de Educación, 1993.

Este volumen, coordinado por Alicia Puleo, está contemplado como una antología de textos filosóficos, sobre los que cada autora aplica su particular «hermenéutica de la sospecha», encaminada a detectar los rasgos de androcentrismo presentes u ocultos en las diversas escuelas filosóficas contemporáneas.

Si observamos el horizonte internacional de la teoría feminista contemporánea, no es difícil llegar a la conclusión de que si algo lo caracteriza es su diversidad de corrientes de pensamiento, así como la complejidad de sus debates. De encrucijada teórica podríamos caracterizarlo. Generalizando mucho, a riesgo de simplificar, podríamos hablar de la relevancia actual en Italia o Francia de «lo que se ha dado en llamar feminismo teórico de la diferencia». En España, por el

contrario, desde hace relativamente poco tiempo, tiene presencia, en círculos académicos, una línea de pensamiento que podríamos definir como «feminismo de raíz ilustrada», que se articula en torno a la reivindicación feminista de la igualdad. Pues bien, dentro de esta corriente teórica podemos ubicar el libro que hoy nos ocupa.

El texto, con buen fundamento, empieza sus análisis haciendo arrancar la posibilidad de la teoría y la práctica feministas de los acontecimientos de la Revolución Francesa, al afirmar que la filosofía contemporánea, así como su conceptualización de los sexos, sólo pueden ser comprendidas a la luz de los cambios radicales que ésta supuso, con sus nuevos paradigmas de igualdad y libertad, y su correlato política, la democracia. Son diversas las corrientes que se analizan en el texto, pero podemos establecer, entre las que defienden las reivindicaciones de las mujeres, una línea divisoria: feminismo de la igualdad o feminismo ilustrado y feminismo de la diferencia. Los primeros insisten en la igualdad de los sexos y afirman que las diferencias se deben a la educación (J. Stuart Mill o Simone de Beauvoir). Los segundos (los saintsimonianos entre otros) desarrollan un discurso de la excelencia que exalta lo femenino como poseedor de virtudes propias.

Naturaleza/cultura. Empezaremos comentando el texto de Amelia Valcárcel en el primer capítulo. A esta autora hemos de ubicarla dentro de un pensamiento feminista que reivindica la individualidad para las mujeres, reivindicación íntimamente articulada con el énfasis en la igualdad. Desde estos presupuestos nos habla de «misoginia romántica»: el Romanticismo dirá que es natural esa desigualdad que la Ilustración había afirmado como ética y política. Así, construyen en la ficción a la mujer ideal, pero dejan a las mujeres reales sin derechos.

Amelia persigue los rasgos de androcentrismo en varios autores románticos, pero, por su interés, me voy a centrar en Hegel. La autora nos resume cómo en el pensamiento de Hegel el sexo masculino aparece diferenciado y consciente, y en cambio, el femenino es genérico y «lo consciente de lo inconsciente», más cercano a la naturaleza. No es extraño que una nominalista como Amelia Valcárcel, defensora a ultranza del «principio de individuación» para la mujer, critique en Hegel la reproducción de la polaridad naturaleza/cultura, pues, en palabras de Celia Amorós: «siendo Naturaleza en última instancia, la mujer no accede al estatuto de la individualidad....permanece de un modo inmediato como universal y ajena a la singularidad de la apetencia... Por el contrario el hombre, al poseer como ciudadano la fuerza autoconsciente de la universalidad, adquiere con ello el derecho a la apetencia». Esto es lo que llevó (en otro lugar) a la fina ironía de Amelia Valcárcel a detectar en el pensamiento de Hegel, el «fundamento metafísico de la 'cana al aire' del hombre».

Un curioso noviazgo: feminismo/ marxismo/ psicoanálisis.

Alicia Puleo nos habla de «dos escuelas de la sospecha: materialismo histórico y psicoanálisis». Cabe preguntarse por qué tratar ambas corrientes en un mismo

apartado. Sin duda lo que une a ambas es la repercusión que éstas tuvieron sobre lo que se ha llamado la «segunda ola del movimiento feminista».

A fines de los años 60, feminismo radical y marxismo se enfrentan a una doble polémica: ¿Quién era el enemigo principal de la liberación de las mujeres? ¿Cuál era la militancia correcta?.

La autora trata justamente las desavenencias de lo que se dió en llamar el «desafortunado matrimonio entre feminismo y marxismo». Puleo reconoce como un mérito de la interpretación del materialismo histórico abandonar explicaciones religiosas o biológicas de los papeles asignados a cada sexo e insistir en los aspectos económicos de la organización patriarcal. En cambio le critica conceder un interés marginal a la cuestión de los sexos y su subordinación al problema de la lucha de clases.

En lo referente al psicoanálisis, en cambio, Puleo adopta una posición completamente crítica, heredera de las críticas que en los años 50 le acusaron de su colaboración en la vuelta a casa de las norteamericanas que habían conquistado cierta independencia, y que ahora estaban insertas en lo que Betty Friedan llamó «la mística de la feminidad». Para Alicia Puleo la teoría psicoanalítica es un esencialismo que hace de los sexos y la sexualidad un ser en sí, independiente de los avatares históricos y las diferencias culturales. La autora extiende su análisis hasta teorías actuales dentro de la órbita del psicoanálisis y nos resume someramente el pensamiento de una lacaniana como Luce Irigaray en términos de «un feminismo de la diferencia que tiende a identificar al varón con la actividad racional y a la mujer con lo inconsciente, con el cuerpo y la sensibilidad, valorando negativamente a la razón y positivamente a los procesos del inconsciente».

Compartiendo el planteamiento general que hace Alicia Puleo respecto al psicoanálisis y los riesgos que éste comporta para las mujeres, creo que el

tratamiento de este apartado queda un tanto cojo, al no recoger más explícitamente, dada su creciente producción, los planteamientos de teóricas feministas que hacen una defensa de las mujeres basándose en la teoría psicoanalítica. Pienso que hay aportaciones feministas en esta línea que pueden resultar tácticamente interesantes al movimiento feminista, como puede ser el intento de recrear nuestro propio lenguaje como mujeres, nuestro punto de vista, nuestras metáforas o genealogía, y que no han de ser forzosamente incompatibles con ese otro feminismo que se reivindica de la igualdad.

Razón tecnológica y razón

patriarcal. Cristina Molina aborda el análisis de la Escuela de Frankfurt. Sintetiza muy bien lo que ésta supuso de revisión del marxismo tras los acontecimientos históricos y políticos que hicieron posible Auschwitz, donde «culmina la historia de la modernidad». Este pensamiento, conocido como *teoría crítica*, utiliza como arma la *dialéctica negativa*, siempre crítica, en una suerte de revolución permanente. Cristina aplica su hermenéutica de la sospecha a estos pensadores para concluir detectando en su teoría un vacío: las relaciones entre los sexos. En palabras suyas: «lo que no vio la 'teoría crítica' es que la 'razón tecnológica' se configuró primero como 'razón patriarcal'».

Se detiene un instante en la obra de J. Habermas, exponente actual de la teoría crítica. La esencia de la propuesta de este filósofo es buscar una racionalidad que, sin dejar de serlo, no sea dominadora y que él concreta en una razón *comunicativa*. Esto sucedería según Habermas en una ideal «comunidad de dialogantes racionales». Si ya esta teoría está muy lejos de poder ponerse en práctica, en el caso de las mujeres, como bien afirma Cristina Molina, la cosa aparece aún más utópica pues «raramente la mujer ha sido sujeto hablante».

Público/privado. El último capítulo del libro está dedicado al *neocontractualismo* y su teoría de la justicia como equidad. Hay que partir para su análisis del resurgir en los años 60 de las teorías del contractualismo de la mano de su más conocido autor, Rawls, que en 1971 publica su libro *Una teoría de la justicia*. El liberalismo de Rawls intenta compaginar los ideales de libertad e igualdad, considerando la justicia como la primera virtud.

M^a José Agra se une en su análisis a la corriente denominada *teoría crítica feminista* que ha señalado la ambigüedad derivada de la eliminación de las relaciones sexo-género de la esfera de la justicia. Rawls, como los teóricos clásicos del contrato social, privilegia el espacio público frente a la esfera privada. Como bien apunta la teórica feminista S. Benhabib, el *yo* autónomo de las teorías contractualistas es un *yo* abstracto, desapasionado y desarraigado, que excluye toda consideración del *otro concreto*, de la individualidad y la identidad. Es necesario dejar de pensar el binomio público-privado como realidades completamente separadas y, como apunta M^a José Agra, reestructurar dichos espacios, frente al discurso contractual liberal, de forma que permitan la emancipación y autonomía de las mujeres.

Concluyendo, la lectura de este libro me parece fundamental para toda aquella persona que quiera adentrarse en el intrincado laberinto de la teoría feminista actual. Si bien es cierto que el contenido del libro pierde en diversidad al dejar fuera los otros muchos hilos de diferentes tonos y colores que hoy en día conforman el tejido del pensamiento feminista, también es cierto que gana en coherencia al ofrecernos un hilo conductor con el que adentrarnos en la ardua tarea de deconstruir el androcentrismo presente en la filosofía contemporánea.

Mercedes Augustín Puerta

Entre la historia y la memoria selectiva

El proyecto radical. Auge y declive de la izquierda revolucionaria en España (1964-1992)

José Manuel Roca (ed.)

Los Libros de la Catarata, Madrid, 1994

Escribir sobre un período reciente y hacerlo tratando de no estar condicionado por la particular experiencia vivida por cada uno/a, es tarea harto difícil, según podemos comprobar en este trabajo colectivo. Si además nos referimos a una materia como la que aborda este libro, no puede uno sorprenderse de que en este caso discorra entre la historiografía, la memoria personal y el ajuste de cuentas que se quiera hacer con el pasado.

Esta observación crítica previa no significa negar la utilidad de este conjunto de trabajos para, como se indica en la introducción, «abrir un camino de investigación» que se ha de proseguir en el futuro. Es igualmente apreciable el esfuerzo de José Manuel Roca, y también el de Lorenzo Castro o Manolo Garí, por estructurar el laberinto de siglas y nombres de ese submundo, como también lo es el intento de Fernando del Val de buscar un hilo de continuidad entre la izquierda radical y los nuevos movimientos sociales.

Pero la deficiencia fundamental de esta obra se encuentra, en mi opinión, en la tendencia a la simplificación y a la generalización que aparece, sobre todo, en los capítulos escritos por el editor. Porque no se puede negar la existencia de una serie de rasgos comunes en la extrema izquierda española, como serían la idealización de la clase obrera, de la revolución, del comunismo o del partido de vanguardia, o esa «cultura de la diferencia» a la que alude y que, como

expresión de una autoafirmación infantil, fomentó numerosas escisiones. Sin embargo, junto a todo esto, habría sido bueno (como ya se ha hecho en alguna tesis doctoral) desarrollar un tratamiento específico de, al menos, los principales grupos respecto a cuestiones como la caracterización del franquismo, la actitud ante los organismos unitarios de oposición democrática, las nacionalidades, la adaptación a los nuevos valores culturales y a la relación entre lo colectivo y lo individual en el interior de cada una de estas organizaciones. Sólo en el problema sindical se da este análisis, pero, por desgracia, se ofrecen juicios muy sesgados y poco contrastados con balances más globales hechos desde la misma izquierda radical.

Generalizaciones. Si Pepe Roca hubiera optado por esta metodología, quizás se podría entender mejor la trayectoria y crisis de estas organizaciones y, sobre todo, se habrían evitado errores notables. Basten algunos ejemplos: se afirma que todos los grupos de origen marxista (...menos *Octubre*) calificaban al franquismo como un régimen fascista y punto, cuando, al menos en lo que a la corriente *trotskista* se refiere, esto no era cierto; se sostiene que todos se remitían del mismo modo a la herencia de la Internacional Comunista y proponían frentes interclasistas, lo cual tampoco es correcto; se habla de todos como si compartieran el mismo tipo de funcionamiento organizativo, cuando, como muchos hemos podido comprobar, las diferencias respecto a esto se han revelado importantes (por cierto que este último error *generalizador* conduce al editor a hablar de la figura del secretario general en la LCR, cuando cualquiera que haya sido miembro de esta organización le podía haber informado de que la misma nunca existió en nuestros estatutos...).

Hay, además, notables lagunas, como cuando, por ejemplo, Roca describe la etapa de los años 82 al 92 sin aludir a las movili-

zaciones pro-aborto, a la campaña antiOtan (sólo menciona la derrota en el referéndum), a la huelga general del 14-D del 88 o a la radicalización juvenil alrededor de la insumisión a la mili. Un reconocimiento de la importancia de estos procesos habría hecho, sin duda, más difíciles de sostener afirmaciones muchas veces superficiales (que incluyen la «desaparición» de la clase obrera de la escena social) que no tienen en cuenta un camino que fue mucho más tortuoso y que, al menos, permitió la construcción de redes de resistencia o la renovación parcial de nuestro ideario y nuestra forma de actuación desde los viejos y los nuevos movimientos sociales.

El capítulo de Ernesto Portuondo es, posiblemente, el de lectura más cómoda, ya que se centra en describir un ambiente muy concreto, el de la *generación del 68* en la Universidad, y lo hace con fortuna. No puedo dejar de hacer, pese a todo, algunos comentarios. Me parece que no se puede decir que la Universidad se había convertido en una plataforma de ascenso social para los hijos de la clase media y, a continuación, sostener que esa generación se encontró con el paro y el subempleo; lo segundo está claro que no se dio hasta los años ochenta, afectando, por tanto, a otra generación. También hay algún error de información que se podría haber subsanado fácilmente: por ejemplo, la FUDE-AER no estaba vinculada a Acción Comunista sino al POR posadista. Por último, echo en falta la referencia a otros trabajos que sobre toda esta etapa hemos hecho algunos en publicaciones como *Cuadernos de Ruedo Ibérico*, *Materiales* o *Inprecor*.

Que no se entiendan estas críticas como una descalificación global, ya que también quien esto escribe puede estar influido sin duda por su propio pasado. Pero, precisamente porque los autores de esta obra han sido compañeros de lucha y reflexión, además de estudiosos de esta pequeña historia, uno se esperaba más y mejores cosas de ellos.

Jaime Pastor

Un cromo

Memorias

Santiago Carrillo

Ed. Planeta, Barcelona, 1993,

752 pp., 3.200 pta.

Los lectores interesados por la biografía de Santiago Carrillo y que ya conocían la que publicó en la mitad de los ochenta su antiguo camarada, Fernando Claudín, con el que un Plutarco actual podría haber escrito una *Vidas paralelas*, podrán sentirse nuevamente decepcionados, porque si Claudín obviaba o pasaba la esponja por las páginas oscuras que ambos habían vivido juntos, Carrillo hace lo propio con mayor desparpajo si cabe y se limita a escribir un informe para el levantamiento de su monumento como político. Hijo de un conocido dirigente socialista que sufrió muy duramente los problemas derivados de la conversión de Santiago, de bisoño y ambicioso líder de las emergentes juventudes socialistas *caballeristas* en dirigente del entonces muy debilitado PCE, Carrillo mostró desde muy joven su capacidad de adaptación, rectificando su *caballerismo* casi *trotskista* después de uno de aquellos viajes a la URSS en los que los visitantes regresaban convencidos en que allí el futuro había comenzado ya. Desde esta conversión hasta aquel movido 1968 en el que Carrillo se atrevió a poner su *pero* a la actuación del PC francés y a la invasión de los tanques soviéticos a la Checoslovaquia del *socialismo con rostro humano*, su vida se confunde con la del partido y por lo tanto con todas las vicisitudes de un funcionamiento estalinista perfectamente homologado. Su nombre atraviesa todos los giros, maniobras y dramas de un partido que tiene a la URSS como modelo ideal y al PC como *padre incontestado*, y se

mantiene siempre a flote, mimado por los jefes de Gobierno de los países del Este, inamovible como dirigente, inflexible con toda discrepancia.

Una sola voz... En este currículum no existen las páginas del mítico combatiente clandestino que ha podido narrar López Raimundo, no hay pistas de los méritos de legiones de militantes que se la jugaron.

La suya es la historia de un político profesional que sobrevive a purgas y giros políticos para desembocar como uno de los grandes *teóricos* del ahora olvidado eurocomunismo con el que el partido de la clandestinidad se adaptará al nuevo régimen surgido de la reforma pactada, en un marco de libertades, dentro del cual el partido debía de concentrar todo el poder en una sola voz..., la suya. El fracaso le llevó al área del felipismo, garante de una jubilación honorable. Entre un tiempo y otro no existe ninguna perturbación que no se pueda explicar. A veces lo hace con los argumentos de la «necesidad» del momento —la URSS de Stalin era un bastión contra el fascismo, la ruptura con el PSOE fue porque se quería la unidad antifascista, la persecución del POUM fue cosa de los soviéticos, lo de Paracuellos fue cosa de incontrolados, etc— o bien con los de las nuevas exigencias de la transición. Todo queda en su sitio como en cualquier película bíblica norteamericana, y el lector tendrá que regresar a los numerosos estudios existentes sobre la historia del PCE como el Joan Estruch o el de Gregorio Morán —por mencionar los más recientes y los más documentados— para saber realmente que fue lo que pasó en la guerra, que significó el estalinismo, que peso tuvo en el PCE, cómo fue el exilio español en la URSS, de qué manera se solventaron las divergencias políticas, etc.

J. Gutiérrez Álvarez.

Un proyecto abierto

Sindicalismo y transformación social

Jose María Olaizola y Chema Berro
Los Libros de la Catarata, Madrid, 1993.

Los autores de este libro se han propuesto ofrecer una teorización sobre la siempre controvertida tarea de la transformación social, aunque, a decir verdad, haya sido su propósito más explícito delimitar tal esfuerzo al ámbito de la experiencia sindical. En este sentido, cabe referirse al compromiso político de sus autores centrado, por una parte, en su afiliación a la CGT y, por otra, en el pensamiento de clara inspiración libertaria. Perspectiva que vertebra ineludiblemente toda la reflexión del libro: se han abordado, por lo tanto, la funcionalidad, orden y sentido de un sindicalismo de carácter transformador que opera en diversos niveles de la realidad social. Significación propiamente reveladora que incide, en un primer momento, en la génesis histórica del sindicalismo revolucionario a través de sus dos célebres representaciones: la CGT francesa y el anarcosindicalismo de la CNT. Se trata, en consecuencia, de unas referencias orientadoras de la práctica sindical y su relación con el pensamiento anarquista en cuanto mera anticipación del posterior capítulo en el que se analizarán el lugar y límites del discurso en la acción.

La ardua tarea de la transformación social.

Posiblemente sea uno de los capítulos más interesantes aquel que se refiere a los modos, tácticas y estrategias de transformación social. Implacable diagnóstico negativo de la situación económica (y política) de la instaurada «sociedad industrial avanzada» que reproduce algunos de los males que describiera Marx acertadamente en *El Capital*. No obstante, se alude también, de forma explícita y reiterada, a los cambios

fundamentales que han determinado nuestro horizonte histórico y a los trascendentales paradigmas que han marcado novedosamente los rasgos de la contemporaneidad. De este modo, J. M. Olaizola y Ch. Berro evocan (aunque sin citarlas) las notables reflexiones de la Escuela de Frankfurt: Adorno, Marcuse, Horkheimer ... que recogerán las investigaciones de Marx y Weber, denunciando la sombría herencia de la modernidad: burocratización de un sistema que se asienta sobre las contradicciones inherentes a la racionalidad, reducida a razón instrumental. Fundamental análisis al que aludirá posteriormente Habermas al hablar de la ciencia y la técnica como ideología. Así pues, los autores de *Sindicalismo y transformación social* señalarán que la «imposición de la racionalidad del sistema por medio de la parcialización y la reducción a lo económico es el mecanismo por el que un sistema montado por decisiones individuales se convierte en sistema-máquina, autónomo, independizado, con sus leyes y racionalidad» (p. 37). Y, en este sentido, «los técnicos son los augures del dios-progreso; no toman decisiones, solamente interpretan la realidad y la adecúan a las leyes y a la racionalidad del sistema» (p. 43).

Ahora bien, es preciso referirse a la evidente debilidad que muestra un capítulo de semejante transcendencia por lo que respecta a las propias y fundamentales consideraciones antropológicas y por lo que pudiera derivarse de aquellos supuestos de carácter ontológico. Parece claro que la imperiosa acción de cambio social se imbrica en la usurpación por parte del sistema de la capacidad de decisión individual y colectiva. Sin embargo, esta cuestión nos obliga a definir rigurosamente la naturaleza misma del concepto de «decisión-voluntad colectiva». Ineludible y compleja problemática que afecta incluso a la propia genealogía filosófica de tal noción. Definir el concepto (*metafísico*) de la voluntad colectiva como «suma de

voluntades individuales» o caracterizar el propio *ser* social (que en sí mismo conlleva muchas matizaciones y múltiples y complejos análisis) como «la suma de todos los componentes de la persona, materiales y no materiales» (pp. 40 y 41 respectivamente), significaría desnaturalizar el buen fin propuesto por sus autores.

¿Primacía de la práctica? Asunto, además, muy importante en cuanto a la inequívoca pretensión de configurar un proyecto sindical abierto a los movimientos sociales, alternativo, radical y con contenidos plausibles, puesto que la praxis debe asentarse sólidamente en un discurso consistente. No es otro el sentido de la concepción marxiana de la praxis como *acción* dialéctica teoría-práctica y su intrínseca relación vinculada al proceso inmediato de transformación y cambio de las estructuras sociales. Y, si bien ambos autores señalan la importancia de esta relación dialéctica, lo cierto es que de la lectura de este libro se deriva —a mi juicio— un axioma tan falaz como su propia enunciación indica: la primacía de la práctica.

Reveladora desconsideración de los discursos en la producción de verdad/verdades que rige el sinuoso panorama del aparato de poder establecido en relación a múltiples identidades fragmentadas. Se trata de constatar, en efecto, esta dispersión e invisibilidad de puntos de sujeción constituidos que no supone, por el contrario, una no-efectividad. Lo cual se traduce invariablemente en la señalada usurpación de la capacidad de decisión y la jerarquización propia del sistema. Aspecto que se refleja en el orden semántico al insistir los autores en la noción (errónea) de ideología en lugar del concepto más adecuado de discurso. Infinitamente rico y sugerente este último —tal como Michel Foucault nos lo retratara— mixtificación y ambigüedad por lo que respecta al primero. Pues si ha de entrecerse una mínima orientación en cuanto a la relación entre el

sindicalismo y la acción política o entre el movimiento sindical y la presencia de los movimientos sociales que reconstruya el proyecto de un sindicalismo revolucionario, se tiene que producir, de forma irreversible, una teorización precisa sobre los complejos mecanismos de desarticulación de la clase trabajadora y su escasa capacidad de respuesta y de resistencia. Consideración que alude al propio carácter *problemático* de la constitución de las subjetividades y su inmediata deconstrucción. Acaso sea motivo de otro tema, pero que conllevaría un acercamiento teórico a estas cuestiones por parte del sindicalismo y más urgentemente desde el desorientado pensamiento de izquierdas en general. Lo que puede detectarse *simptomáticamente* (y a modo de ejemplo) en la particular asunción del discurso racista por la totalidad de las clases sociales.

No obstante, dejando a un lado estas objeciones, me parece encomiable la arriesgada aventura teórica emprendida por J. M. Olaizola y Ch. Berro así como el anhelo ético que subyace a su escritura en cuanto intento de lograr un mundo más libre y más solidario. Ardua tarea de transformación social que viene a significar, en palabras de G. Albiac: «La apuesta filosófica: vivir, al fin, en el riesgo que el desafío frente al poder implica».

Ignacio de Vega

Cine

El silencio como arma femenina

El piano

Jane Campion

En *Nathalie Granger* (1972) Marguerite Duras enfatiza la separación entre un mundo masculino, exterior, agresivo hacia las mujeres (representado por una voz masculina, proveniente de la radio, que comenta el asesinato de dos muchachas) y un mundo femenino, interior, armónico, en el que la comunicación se lleva a cabo prescindiendo del lenguaje verbal (base de una sociedad esencialmente masculina, y por tanto instrumento de opresión para la mujer). La niña Nathalie, que ha tenido problemas en la escuela, se niega a tomar sus lecciones de piano. «Si no estudia música, Nathalie está perdida», declara su madre. La música representa, como forma de expresión no verbal, y por tanto no dominada por el hombre, la reinserción de Nathalie en el mundo femenino al que pertenece. Reiniciadas las clases, se recupera la comunicación con su madre.

Veintiún años después, Jane Campion retoma el tema de la música como forma de expresión independiente de las estructuras masculinas. Si las mujeres de Duras eran parcas en palabras, Ada, la protagonista de *El Piano*, es muda. Pero es una mujer para la que la autoexpresión (fuera de los cánones masculinos) es muy importante: su desesperación ante la ausencia de su piano y su felicidad al volver a tocarlo (en una de las pocas escenas en las que sonríe) así lo demuestran. En contra de lo que sucedía en *Nathalie Granger*, el mundo de Ada no es un mundo interior (doméstico), sino exterior; un exterior natural, sin embargo, que nada tiene que ver con el mundo ordenado y masculino de la película de

Duras. En su Escocia natal, Ada ya había mostrado su inconformismo ante la sociedad (patriarcal): primero, negándose a hablar a partir de los ocho años (sin saber por qué, nos dice); segundo, rompiendo un tabú social al tener una hija soltera (lo que suponemos que será la causa de que años más tarde la casen con un colono en Aotearoa, Nueva Zelanda). Y después de la vida doméstica reservada para las mujeres escocesas del diecinueve, nada mejor que la selva neozelandesa para la liberación de las cadenas de la sociedad y por tanto del hombre. Nunca vemos a Ada realizando labores domésticas; al contrario, transforma un útil de cocina, como es la mesa, en un instrumento de autoexpresión, al grabar unas teclas de piano en su superficie. Y convertirá los opresivos aros de su falda en una improvisada tienda de campaña para guarecerse del frío. Su reencuentro con el piano (con su voz) se produce en la playa en la que desembarcó al principio de la película. Y el espacio interior en el que se desarrolla su acercamiento a Baines poco tiene de hogar.

Pero el lenguaje verbal no es el único instrumento de opresión: los vestidos, como el lenguaje, liberadores para el hombre, son opresores para las mujeres: les impiden caminar por la selva, realizar sus funciones físicas con normalidad (como a la tía Morag), o hacer el amor (en este último caso, se volverán contra Stewart, marido de Ada, durante su intento de violación). Y la misma casa se convertirá en una cárcel para Ada, cuando el marido celoso la encierre en ella. Ada, pues, rechaza estas tres cadenas: el lenguaje verbal, el hogar y el vestido (romperá el vestido de novia después de la fotografía de boda).

Vacío. Si en un principio existe un rechazo mutuo entre Baines y Ada (ésta lo llamará patán, aquel comentará que Ada es muy débil), el primero se enamorará de la protagonista en la escena de la playa, al ver el rostro de éxtasis de Ada mientras toca el

piano. Baines, inconformista como Ada (no sabe escribir, al igual que ella no sabe hablar; prefiere la compañía, las ropas y los tatuajes de los maoríes a la pobre vida social de los colonos escoceses) sabe apreciar la música (el lenguaje) de Ada, sintiéndose atraído por esta nueva voz independiente con la que se encuentra. Stewart, por el contrario, cuyas únicas actividades son comprar tierras y cercarlas (encerrarlas, como a su mujer), llegará a la violencia con un ataque de celos, y para robarle la libertad a Ada la privará de su voz, amputándole un dedo para que no pueda tocar el piano.

Entre la esperanza y la desesperanza está el vacío. Utilizando el lenguaje opresor, la mujer llega a ser asimilada en el entramado de significados masculinos. Así opinaba Marguerite Duras en la época en la que hizo su película. El vacío como método de lucha, la pasividad, el no hacer nada (Duras ponía como ejemplo al movimiento *hippie*), para no ser asimilados. El silencio forma parte de ese vacío: el rechazo al lenguaje opresor, incluso para combatir la propia opresión. El silencio de Ada responde al mismo rechazo, pero su actitud no es pasiva, sino activa. Redescubierto el placer sexual con Baines, se acerca su marido, con el que nunca ha dormido, para acariciarlo. Su actitud no se debe al amor, ni a la compasión, sino a la pura excitación sexual: antes de entrar en la habitación de su marido, se despierta en su cama acariciando a su hija con la que duerme, obviamente pensado que se trata de Baines. En la primera escena en la que acaricia a Stewart, éste intenta tocarla y ella lo esquiva. En la segunda, él se niega a dejarse acariciar porque es incapaz de desempeñar un papel pasivo en una relación sexual. Al final es él quien estará atrapado en los esquemas sociales, mientras Ada recupera su voz también en el sexo: comparemos su rostro radiante durante su reencuentro con el piano con aquella otra escena en la que también sonríe y juega con su hija después de hacer el amor con Baines.

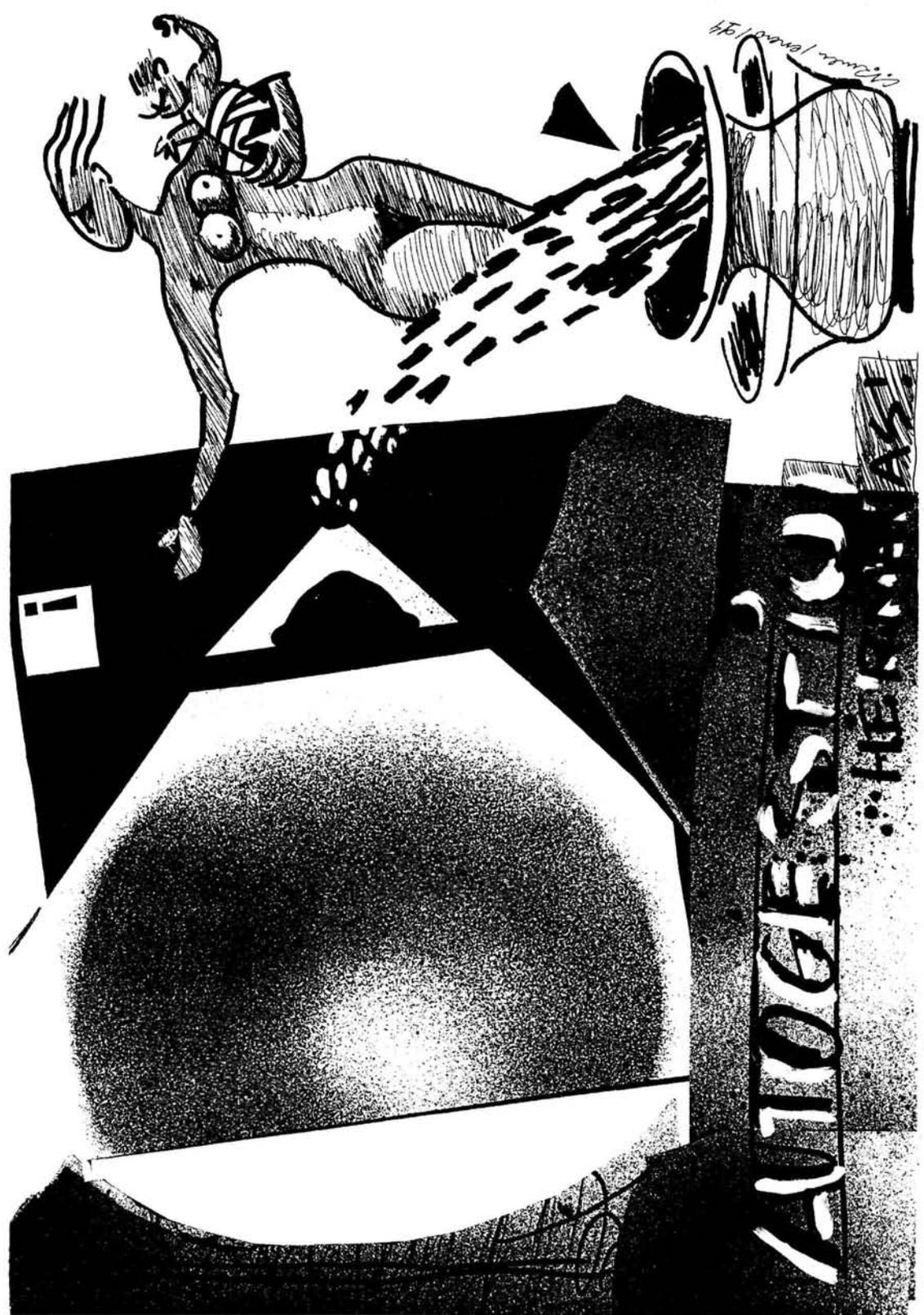
Amputación. Flora, hija de Ada, tiene más o menos la edad en la que su madre dejó de hablar. En contraposición al silencio de su madre, Flora no sólo habla, sino que no deja de hablar y de inventar historias que confunden a los colonos. La niña comienza siendo otro piano para la madre, o sea, ésta se comunica a través de ella. Ambas tocan juntas, se relacionan armoniosamente, aparecen en los mismos planos innumerables veces. Pero la tormenta verbal de Flora, tan subversiva al principio, será asimilada y manipulada inconscientemente por la sociedad. Si al principio declara que nunca le llamará *papá* a Stewart, al final se volverá en contra de su madre diciéndole : «A papá no le gustará que vayas a ver a Baines». Y será Flora quien provoque la ira de Stewart y la amputación del dedo (de la voz) de Ada. ¿Quizá Flora deje de hablar a partir de ahora, como su madre, al reconocer que el lenguaje la ha vuelto en contra de ella? ¿Será esa la lección de piano de esta nueva Nathalie?

La película está narrada por Ada («No es mi voz, sino la voz de mi mente»). Y la propia construcción cinematográfica no deja de ser, tradicional (como el lenguaje verbal, y por tanto, como él, patriarcal y opresivo). El final feliz, que premia, como ha declarado la directora, la rebeldía y la pasión fuera de los límites de la sociedad, puede ser ambiguo. De regreso a la *civilización*, lo que ya significa volver a ciertas normas sociales, se dedica a dar clases de piano. Pero si en un principio las colonas en Aotearoa criticaban su manera de tocar («no toca como nosotras»), suponemos que estas clases de piano significan una vuelta a la *normalidad* en la forma de volver a aprender a hablar. Ada vuelve a tocar, sí, pero con un dedo de metal que le ha regalado su nuevo compañero. El piano de la pasión y de la rebeldía se ha quedado en los mares de Aotearoa. Su nueva voz es falsa, metálica.

Como Ada narra la historia una vez reintegrada en la sociedad, es normal que utilice un lenguaje tradicional. Pero hay un

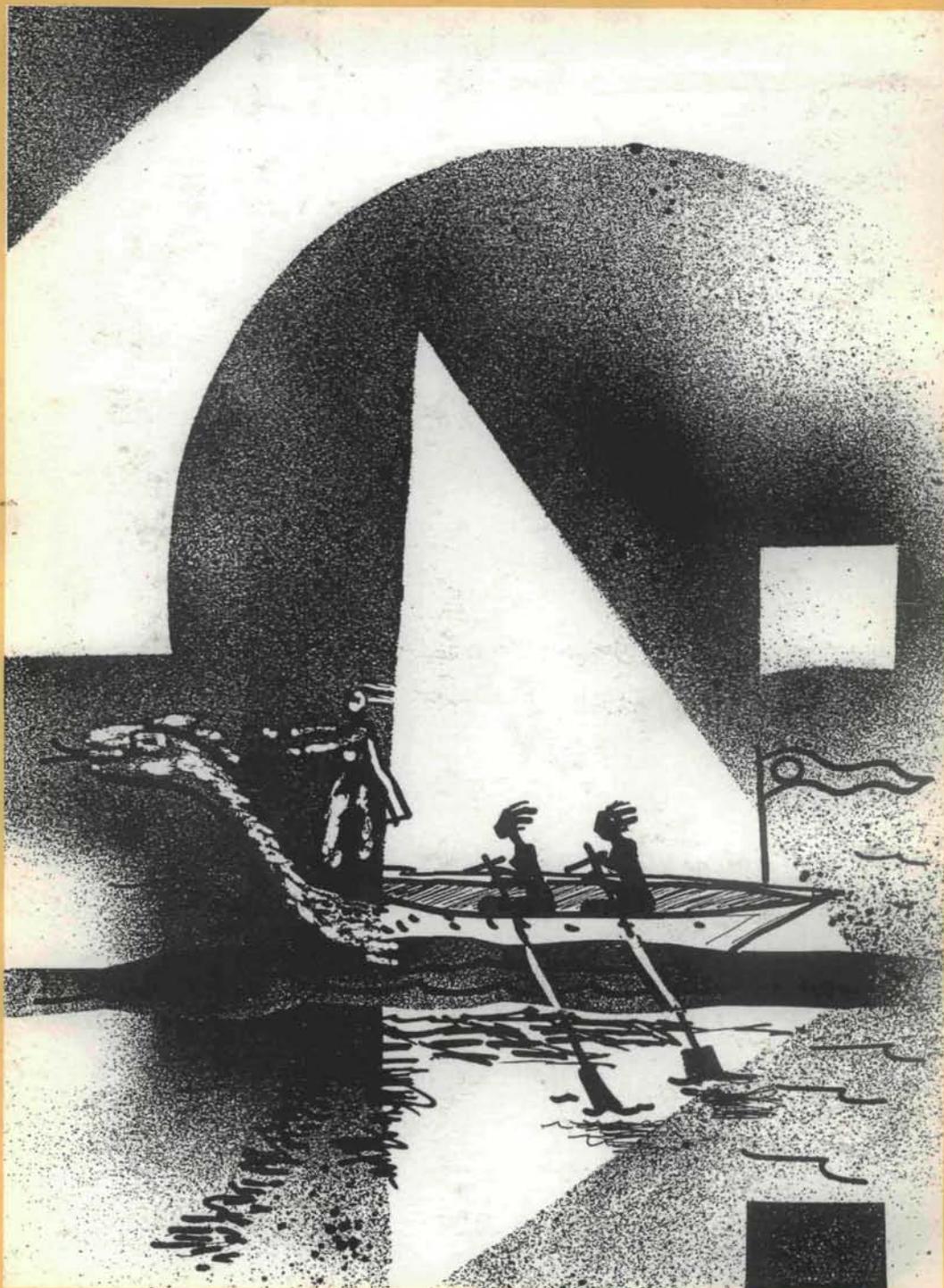
breve plano, sorprendente para una película dramática comercial, que rompe la transparencia de la construcción cinematográfica: cuando Flora, en sus momentos de subversión verbal, cuenta una historia fantástica acerca de su supuesto padre que era cantante de ópera y que fue fulminado por un rayo (lo que provocó la mudéz de su madre), Jane Campion inserta un plano en el que un dibujo animado de un hombre empieza a arder. Este inserto, que rompe brevemente la continuidad narrativa, ilustra la exhuberancia verbal de la niña, antes de ser asimilada. Una voz aún libre como la de Flora rompe moldes, incluso el narrativo de la propia película. Después de la amputación del dedo de su madre, apenas volverá a aparecer en pantalla. El lenguaje tradicional, a pesar de todo, ha vuelto a imponerse.

Alberte Pagán



4/6 / novel / 1994





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

Federico García Lorca Poeta en Nueva York